FRANCISCO GLEIDSON VIEIRA DOS SANTOS

A POMBA-GIRA NO IMAGINÁRIO DAS PROSTITUTAS

SOBRAL – CE – 2006

Francisco Gleidson Vieira dos Santos
Aluno do curso de Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas da Universidade Estadual Vale do Acaraú

A POMBA-GIRA NO IMAGINÁRIO DAS PROSTITUTAS

Monografia apresentada como requisito à obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais, sob a orientação da Professora Doutora Simone Simões Ferreira Soares.

SOBRAL – CE – 2006

UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Monografia apresentada por

____

Francisco Gleidson Vieira dos santos

Aprovada em : ___ / ___ / ___

BANCA EXAMINADORA

____
Profª. DRA. Simone Simões F. Soares
Orientadora

____
Prof. Dr. Alexandre Fleming Câmara Vale
Membro examinador

____
Prof. Dr. Nilson Almino de Freitas
Membro examinador

POMBA-GIRA

Eis a mulher dos bandidos
arrimos
perdidos
pirados
Eis o ventre antigo
da festa
da traça
da farsa
Eis a fêmea do riso
do grito
do pico
Eis a sombra dos muros
dos urros
dos tiros
Eis a mãe disso tudo
da gira
do mundo.

Xênia Antvnes

Agradecimentos

À minha amiga e orientadora Simone Simões que com sua presença como professora visitante da Universidade Estadual Vale do Acaraú, veio contribuir de forma mais do que significante para a minha formação enquanto cientista social e principalmente como homem. O meu muitíssimo obrigado pelas magníficas e prazerosas aulas de antropologia, na universidade e na cozinha de sua casa, na travessa Alameda Maranhão nº 27. Saudade...

O meu mais sincero agradecimento ao meu amigo Zé Maria Mulher, uma das pessoas mais excepcionais que já conheci na vida, à dona Antônia Grande pela força, a Gilberto pela abertura, atenção e respostas precisas aos meus questionamentos, à seu Pedro Cruz com quem tive conversas fabulosas, à Chica da Granja pela insistência e segurança que me deu a primeira vez que pisei num terreiro, à dona Branca pelo carinho e respeito com que sempre me recebeu em sua casa, á dona Sacramento. A todo povo-de-santo que com carinho e café abriram as portas dos seus terreiros e de suas vidas. Um mundo novo ao qual fui adentrando cuidadosamente, de inicio com medo, atualmente com admiração e para ser mais sincero com uma certa necessidade de sentir o cheiro do incenso, escutar o som do atabaque, o coro das corimbas e o balançar dos corpos.

Às prostitutas e donas de cabarés que no intervalo de suas atividades domésticas e profissionais se dispuseram a ser entrevistadas. À conceição, coordenadora da ASTRAS – Associação Sobralense das Trabalhadoras do Sexo –, salvo conduto nos cabarés da cidade.

À antropóloga ungara Eva Sebestyen, quem me iniciou no trabalho de campo, me fazendo entender que ele é primordial na prática antropológica. Sempre munida dos instrumentos de trabalho – caderneta de campo, gravador e máquina fotográfica - para ela não existia cansaço, fome, nem muito menos sono quando se tratava do trabalho de campo. Caso ela não tivesse cruzado o meu caminho este trabalho não teria sido realizado.

Aos professores do curso de ciências sociais da Universidade Estadual Vale do Acaraú. Em especial a Isaurora minha amiga, a quem tenho um grande carinho e admiração pela grande mulher e socióloga. A primeira aula que tive no curso foi ministrada por ela, uma das melhores professoras que tive, obrigado pela confiança que sempre depositou em mim. A Nilson Almino pela amizade construída ao longo do curso e a Regina Raick coordenadora do curso de Ciências Sociais, pelas delicadezas e disposição sempre "a abrir os meus caminhos".

A Reginaldo Oliveira, filósofo, professor da universidade estadual da Paraíba, um grande amigo que com sua experiência acadêmica me tranqüilizou nas horas de desencanto e dificuldades na elaboração desse trabalho.

Aos meus melhores amigos, não poderia deixar de citá-los, com quem partilho verdadeiramente meus sonhos, ilusões, utopias, amores, alegrias, frustrações e tristezas, enfim a vida. Sem eles eu não conseguiria suportar o lado "sério" da existência. Sem as noites de gargalhadas e "besteirol" a vida não seria nada: Edílson, Ítalo, Tony, Sergio, Ineuma, Simone (xará), Filho...

Para finalizar a todas as entidades, Exus, Caboclos, Crianças e Pretos-Velhos o meu eterno respeito....

Este trabalho é dedicado a Pedro e Maria, meus pais, em especial pelo apoio, compreensão e respeito que sempre dispensaram a minha forma de pensar e de viver. À mana, minha grande irmã, e a pequena Eugênia, minha sobrinha, mulheres com quem há anos compartilho o cotidiano, muitas vezes as incomodando com minhas manias notívagas.

Resumo

Este estudo aborda a relação da Prostituição com a Umbanda, constituindo-se mais especificamente na tentativa de compreender como se dá a relação da prostituta com a Pomba-Gira, entidade do panteão umbandista que subverte a ordem pela livre manifestação do poder genital feminino (Augras: 2000). Elemento de intersecção entre os segmentos sociais pesquisados, procurou-se compreender a relação das prostitutas com a Pomba-Gira a partir das imagens icônicas e mentais que elas elaboram sobre a entidade. Como também, a partir das negociações travadas entre elas, aspecto assaz pontual nas suas narrativas. Conscientes do caráter ambíguo das Pombas-Giras, já ressabiadas das dádivas obtidas e subtraídas pela própria entidade, relacionam-se com ela de forma altiva e direta, só as presenteando após dádivas alcançadas. Diferentes das negociações travadas entre os adeptos do catolicismo popular e seus santos, em que as trocas negociadas entre eles pressupõe implicações morais nas condutas dos indivíduos, entre as prostituas pesquisadas e a Pomba-Gira o que está em jogo e fundamenta as trocas-dádivas é o correto oferecimento ritual, caracterizado por elementos da cultura material.

Sumário

Introdução

Incensa com as ervas da jurema
Incensa com arruda e guiné
Alecrim, bejuim e alfazema
Ele vai incensar filhos de fé
Incensa, incensa meu incensador
Incensa esses filhos do senhor
Meu pai, incensa esses filhos do senhor.
(Corimba de abertura dos trabalhos)

O interesse pela temática que abordarei neste trabalho está relacionado a duas categorias que me chamaram atenção: Prostituição e Umbanda. Mesmo antes de ingressar na academia e disciplinar meu olhar numa perspectiva científica.

Antes de me apropriar das teorias e reflexões sócio-antropológicas, esses aspectos da cultura brasileira (Prostituição e umbanda)– observados aqui na periferia da cidade de Sobral – não me suscitavam reflexões tão elaboradas. Porém diante de fatos que desperta a curiosidade, o desejo, o medo, a repulsa - um tabu - fazem com que a Umbanda e a Prostituição sejam ricas em símbolos e significados, passiveis de serem “objetos” de estudo, despertando o interesse de uma grande parcela de cientistas sociais entre os quais estou inserido, sendo estudados das mais variadas perspectivas.

A gênese deste trabalho surgiu de duas atividades acadêmicas durante o segundo ano da faculdade: minha experiência de campo como bolsista de iniciação cientifica, cuja temática central da pesquisa, sob a coordenação da professora Isaurora Martins, era a Prostituição no município de Sobral, constituindo-se mais especificamente, como a tentativa de compreender a dinâmica da Prostituição neste município a partir de um mapeamento dos principais pontos da cidade onde esta atividade se fazia presente, bem como da caracterização dos tipos de Prostituição recorrentes em cada um dos espaços mapeados. E uma disciplina de antropologia ministrada pela professora Eva Sebestyen, cuja ênfase foi dada a Umbanda.

Na tentativa de me familiarizar com a bibliografia relacionada à Prostituição, me deparei com algumas leituras as quais faziam referência à relação dos atores da Prostituição com as religiões afro-brasileiras. No livro “No Escurinho do Cinema:

Cenas de um Público Implícito", Vale no capitulo IV fala do cotidiano dos travestis no cine jangada:

> para alguns, a entrada no cinema acompanhava alguns procedimentos rituais. Kelma por exemplo, só entrava no cinema com o "pé direito", mentalizando entidades do panteão afro-brasileiro para que "abrissem os caminhos" e "trouxessem bastante dinheiro". Outros buscando os mesmos propósitos, iam mais além: em casa acendiam velas para a Pomba-gira ou ofereciam cigarros acesos nas proximidades do cinema. (VALE: 2000, p.109)

O autor nos fala da recorrência com que os travestis citam a Umbanda e a entidade Exu-Mulher Pomba-gira. Esse fato me chamou atenção e como na época estava envolvido com os dois universos – Prostituição e Umbanda -, passei a observar esse aspecto de forma mais sistemática.

Também encontrei outro trecho em Lenocínio e Prostituição, obra da década de 1960 de autoria de Lagenest que faz referência ao terreiro e a Prostituição: "As "prostitutas sagradas" freqüentes nos "terreiros", que trabalham por conta dos donos dos terreiros." (LAGENEST, 1960, P.112). Referindo-se às categorias existentes na Prostituição, com relação as que trabalham agenciadas por terceiros, o autor faz menção a esta categoria.

Naquela ocasião uma das estratégias metodológicas para a construção de um conhecimento sobre os lugares e práticas da Prostituição foi a observação participante. Nesta etapa da pesquisa visitávamos os cabarés, as esquinas, os postos de gasolina e procurávamos nos familiarizar com as práticas dos sujeitos pesquisados. Foi desta forma que estimulado pela disciplina de antropologia e pelas leituras as quais citei acima, passei a observar questões ligadas ao sentimento religioso e a compatibilidade com a atividade prostitutiva. Perguntava-os se eram adeptos de alguma religião, na sua maioria respondiam católicos. Não conformado com essa primeira resposta reformulava a pergunta, "já freqüentou a Umbanda?", se a resposta fosse afirmativa eu indagava acerca da entidade com a qual se identificavam. Apesar do caráter indutivo das duas perguntas, as respostas na sua maioria eram positivas e conseqüentemente suscitaram-me reflexões acerca da temática.

Existiram dois fatores preponderantes para que eu me certificasse da escolha do objeto a ser trabalhado: Um deles aconteceu numa ocasião da pesquisa, quando fizemos uma visita noturna a um cabaré. Como de costume fiz uma vistoria no ambiente e numa estante onde estavam dispostos litros de bebidas alcoólicas, carteiras de cigarros, entre outros objetos, pude ver uma estatueta de gesso de uma Pomba-gira. Em outro cantinho no chão, um pouco mais escondido, um pratinho com uma maçã cortada em quatro pedaços com um líquido e um bilhetinho.

O outro fator preponderante se deu quando eu assistia a um ritual num pequeno terreiro na periferia de Sobral. Tendo a Pomba-gira "baixado", com uma linguagem corporal e verbal peculiar, proferiu uma frase em uma de suas corimbas. As corimbas constituem-se as músicas cantadas pelas entidades quando incorporadas nos médiuns. Também conhecidas como pontos cantados, doutrinas, é acompanhada por instrumentos musicais como o atabaque, triângulo e maracás. Geralmente o conteúdo das letras destas músicas rituais apresentam a entidade, sua personalidade e atributos mágicos. A frase proferida pela entidade me chamou muita atenção: "homem liso na minha cama não se deita". Remetendo-me imediatamente a outra frase observada no jargão das prostitutas, "dinheiro na mão, calcinha no chão, dinheiro sumiu, calcinha subiu". Frases estas referentes a um "código de ética" inerentes a dinâmica da Prostituição. Ou seja, observamos na Prostituição uma série de regras que funcionam como um código de ética para as prostitutas. Tais regras fazem alusão ao não envolvimento amoroso com o cliente, pois este envolvimento conseqüentemente significa perda econômica.

A priori, o que principalmente chamou-me atenção foi a questão econômica: na cama da Pomba-gira homem sem dinheiro não se deita, na "cama" da prostituta suas paixões são proibidas, pois dessa forma não cobraria o valor do programa, nem muito menos o exploraria de acordo com a dinâmica dos bares dos prostíbulos, onde a prostituta tem o compromisso com a cafetina de os estimular a beber a maior quantidade de bebidas alcoólicas em doses, pois esse consumo se configura uma das estratégias mais lucrativas deste universo. Dessa forma o não envolvimento amoroso é algo estimulado principalmente pelas cafetinas, pois de acordo com a lógica econômica dos cabarés, a prostituta tem o compromisso de fazer com que o cliente deixe na casa uma grande soma. Teoricamente, caso ela se envolva afetivamente com o cliente essa lógica

não funcionaria. Porém a partir de um olhar por “trás da cortina” percebemos que uma grande parcela das prostitutas vêem no envolvimento amoroso com os clientes uma possibilidade de saída da Prostituição. A partir dessas reflexões vários questionamentos ao passar do tempo foram surgindo: como se processam os aspectos relacionados à vida amorosa dos atores dessa prática? Como se dá a relação da prostituta com a Pomba-gira, partindo do pressuposto de que essa entidade é o estereótipo[1] da prostituta no terreiro. Além disso, é uma das entidades mais procuradas em se tratando de problemas amorosos? Ter-se-ia dessa forma um paradoxo a ser investigado. O amor é “proibido”, todavia, a Pomba-gira representaria a garantia da realização amorosa, da conquista dos seus homens e estabilidade econômica.

No percurso da pesquisa, na qual eu era bolsista, vários fatos aconteceram para que eu aguçasse minha sensibilidade enquanto iniciante no universo da pesquisa de campo: um altar da Pomba-gira num cabaré, uma vela que uma prostituta pediu para um dono de um cabaré acender logo depois que acabei de entrevistá-lo e aproveitei o contexto para me inteirar do fato, acabei descobrindo que o proprietário do recinto também era médium iniciado na umbanda e a vela seria acesa em oferecimento a Pomba-gira. Cada nova descoberta, ou vestígio de que essa relação da prostituta com a Pomba-gira existia me dava a garantia de que eu não estava, assim como alguns professores chegaram a falar, desejando, idealizando um objeto de estudo, fruto da minha fantasiosa imaginação. Mas que ele realmente existia a partir de uma realidade concreta, que não é real em si, é fruto de uma experiência, de um olhar, de uma perspectiva, que de certa forma eu a manipulo – na escrita – na medida em que delimito: fixo os limites; demarco; restrinjo; circunscrevo.

A partir das reflexões supracitadas este estudo aborda a relação da Prostituição com a Umbanda, constituindo-se mais especificamente na tentativa de compreender como se dá a relação da prostituta com a Pomba-gira, entidade do panteão umbandista que subverte a ordem pela livre manifestação do poder genital feminino (Augras: 2000). Ressalto que esta relação não é de causa e efeito. Existe, porém não de forma necessária e obrigatória. Este aspecto me foi chamado atenção por um pai-de-

[1] Utilizo estereótipo aqui, de acordo com Vilanova “ Em sociologia, estereótipos são imagens preestabelecidas para todos os indivíduos pertencentes a alguma categoria social, mediante a atribuição generalizada de qualidades de caráter positivos ou negativos.” (VILANOVA, 1985)

santo preocupado com a associação da Pomba-gira com as prostitutas, realçando assim, o estigma ainda existente à Umbanda.

De acordo com Bosi, “o povo assimila a seu modo, algumas imagens (...), traduzindo os significantes no seu sistema de significados” (1992: 329). Sendo a Pomba-gira a representação do arquétipo da prostituta, acredito que a referida entidade faça parte do imaginário da categoria em questão, por entender que mesmo as que nunca freqüentaram nenhum terreiro possuem uma imagem da entidade, construída dentro dos seus sistemas de significados, referentes as suas experiências de vida enquanto pertencentes à categoria de profissionais do sexo. Nesta perspectiva investigo a Pomba-gira no imaginário da prostituta, procurando compreender qual a representação a nível imagético e os usos correntes que as prostitutas fazem da referida entidade.

Para tanto, pretendia-se compreender a dinâmica das possíveis prostitutas encontradas nos terreiros, sua relação com os pais-de-santo, filhos-de-santo e adeptos. Sua relação com o mundo mítico da Pomba-gira, seus sentimentos, aspirações e ações para a realização desses anseios. No entanto isso não me foi possível, pois no trabalho de campo me deparei com a dificuldade de identificá-las no terreiro. Fui obrigado a mudar de estratégia. Com a ajuda de pessoas ligadas a alguns cabarés, identificava com antecedência as prostitutas que tinham essa relação, restringindo a pesquisa não mais as prostitutas encontradas nos terreiros e sim aquelas que de alguma forma – identificadas com antecedência - possuíam uma relação com a entidade.

Para trabalhar o conceito de Prostituição, lancei mão das mais diversas abordagens encontradas na literatura especializada[2], considerando, toda prática que envolva a prestação de serviços sexuais (sexo oral, anal, vaginal, masturbação, voyerismo etc.) em troca de ganho material. Destarte, as prostitutas entrevistadas para a constituição deste saber, que se quer científico, estão inseridas dentro deste conceito.

Num primeiro momento, coletei dados acerca da referida entidade, visitando terreiros, assistindo a giras – onde as entidades se manifestam – gravando suas corimbas, seus discursos e entrevistando quatro pais-de-santo no intuito de compreender

---

[2] Ver Arent e Strey (2000)

a lógica de funcionamento da umbanda, como também no que concerne as entidades Exus e seus respectivos femininos, as Pombas-giras. Num segundo momento passei a entrevistar as prostitutas, em número de seis.

Fazer uma reflexão sobre as implicações metodológicas e epistemológicas do meu envolvimento com os "nativos", realmente não é uma tarefa muito fácil. Partindo do princípio de que são indivíduos pertencentes à mesma sociedade a qual pertenço – embora constituintes de outra classe social, fato que implica em processos de endoculturação diferenciados – colocamos em tensão uma série de valores, crenças, etc. que caso não tivessem sido tratados com um pouco mais de atenção poderiam ter passado despercebidos, ou até mesmo, dificultado minha atuação enquanto pesquisador dentro de um espaço, ou melhor, um território codificado, repletos de símbolos e tabus, no qual o simples fato de um indivíduo permanecer calçado no espaço ritual ou mesmo cruzar os braços, é alvo de observação ou até mesmo uma sutil sugestão, como já aconteceu comigo algumas vezes. Desta forma tentei seguir os passos de Malinowski, no clássico "Os Argonautas do Pacífico Ocidental", no que concerne ao aprendizado das regras de etiqueta. Tentei me familiarizar com aquilo que eles consideram "boas" ou "más" maneiras (1978: 22). No que se refere às implicações dos valores e crenças compartilhados – mesmo que de forma inversa - ainda não consegui me desvencilhar de alguns preconceitos adquiridos no decorrer de minha vida, enquanto pertencente a uma sociedade cristã, cheia de tabus em relação às religiões de matriz africana. Porém, já que não pude, nem posso me despir totalmente de meus valores, só me restou utilizá-los metodologicamente. Nessa perspectiva utilizei com muito cuidado minhas pré-noções como forma de estranhamento, aproveitando meus preconceitos como pontos chaves de reflexão, sempre buscando, obviamente, superá-los a partir da ótica dos seguimentos sociais com os quais trabalhei. Um dos exemplos mais cabíveis para esta questão se deu no decorrer da pesquisa, quando numa primeira visita a um dos terreiros, onde também é praticada "magia negra", o pai-de-santo me mostrando a casa dos Exus me deparei com a imagem do diabo. O simples fato de o terreiro possuir uma estatueta de gesso representando a figura do diabo me deixou incomodado. Porém, tentei não transparecer o incômodo para não gerar nenhum transtorno entre mim – enquanto pesquisador resguardando meu campo – e o pai-de-santo. Esta estratégia foi salutar na medida em que este terreiro apresentou-se no decorrer da pesquisa como chave para o entendimento de determinadas questões relacionadas aos Exus e as Pomba-giras.

Um dos aspectos mais delicado da pesquisa de campo em antropologia é o encontro do pesquisador com os sujeitos pesquisados, é nesse encontro que a alteridade, premissa do conhecimento antropológico, se realiza. O ponto nevrálgico dessa relação pesquisador/sujeitos é exatamente porque eles são sujeitos, e assim como nós pesquisadores também possuem suas opiniões, seus valores, e principalmente - apesar de abrirem os seus mundos - suas ressalvas, pois afinal de contas as relações numa sociedade capitalista está centrada na troca[3], e o que percebo é que somos observados enquanto uma categoria que de alguma forma poderá proporcionar-lhes alguma coisa. Confesso que isso me amedrontou, me tornou uma pessoa mais comedida, porém também me tornou uma pessoa mais parecida com eles, pois como economicamente não pude retribuir com as informações adquiridas e nem acho isso um procedimento ético, tentei construir uma relação pautada na amizade e no respeito. Em algumas situações para criar um laço de amizade mais profundo, procurei tratá-los como se eu fizesse parte daquele espaço, tratando-os de acordo com a hierarquia que os indivíduos ocupam. Realizei isto como uma estratégia para a solidificação de um vínculo, que para mim resultou em confiança, conseqüentemente uma abertura maior para a obtenção de determinadas informações. Percebi a solidificação desse vínculo na medida em que me convidavam para determinadas festas, pelas conversas informais depois dos rituais, pelo simples fato de em determinadas giras que terminavam tarde me acompanharem para que eu ficasse seguro até pegar um transporte para casa.

Numa perspectiva epistemológica, num eterno diálogo entre teoria e minha experiência de campo, na maioria das vezes tornou o trabalho divertido, excitante. No entanto, atinente á relação que travei no campo com os interlocutores, no que se refere à coleta de dados, em determinados momentos me angustiou. Deparei-me por inúmeras vezes com questionamentos éticos pertinentes a abordagem e a utilização dos indivíduos como vias de construção do conhecimento, como também com determinadas frustrações inerentes a realização do trabalho de campo do afro-brasileiro[4]. Estas frustrações estão relacionadas a solidificação do vinculo estabelecido entre pesquisador e sujeitos pesquisados. Porém, ossos do oficio, tendo como parâmetro a experiência de outros

---

[3] Queria que ficasse entendido aqui que não falo de reciprocidade obrigatória como nos suscita Mauss: dar, receber e retribuir. Pois me refiro as relações de troca estabelecidas numa sociedade capitalista, onde a troca, pressupõe o lucro. (Mauss é trabalhado nos capítulos 2 e 3)

[4] Ver Vagner Gonçalves da Silva - O Antropólogo e Sua Magia – 2000, págs 42 e 43.

autores, tentei superar esses questionamentos e frustrações com paciência, dando o tempo necessário para ter acesso ao grupo, me familiarizar com ele, presenciar e enfrentar conflitos, aprender as regras de conduta, até que se estabelecesse um clima de confiança mútua e colaboração, para a edificação de minha " "rede de campo", isto é, um conjunto de relações sociais que o antropólogo estabelece com as pessoas pesquisadas e que permite a realização do trabalho etnográfico" (Silva: 32).

Ainda com relação às questões epistemológicas, entendo o trabalho de campo como uma relação dialógica, pois tanto o pesquisador quanto os "nativos" são afetados pelo encontro etnográfico, compartilhando subjetividades. Deste modo, como na discussão acerca da metodologia, também acho que o ponto nevrálgico dessa relação, enquanto construção de um saber científico, está no fato de tratarmos com seres humanos, principalmente quando se trata de indivíduos que "moram ao nosso lado".

Falar de princípios éticos, moral, ideologia, conceitos que nos debruçamos exaustivamente na academia aparentemente parece tarefa fácil. Pois, teoricamente aprendemos que em campo temos que abandonar todos esses aspectos inerentes as nossas personalidades, conseqüência da cultura a qual fomos endoculturados. Acho que o fato de aprendermos que nenhuma cultura é superior a outra, tentar colocar em prática conceitos como relativizar e não sermos etnocêntricos, termos da intimidade de qualquer cientista social, facilita o nosso trabalho. Fazer esse exercício é tarefa constante.

As principais dificuldades que tive no decorrer do trabalho de campo nos terreiros, está relacionada à identificação dos meus informantes chaves, tarefa difícil, mas que no decorrer da pesquisa apresentaram-se quase como de forma natural. Outro aspecto difícil, mas resolvido, está diretamente ligado à primeira questão, porém relacionado ao campo da Prostituição: a dificuldade de contactar os profissionais do sexo do gênero feminino que possuíssem uma relação com a Umbanda direta ou indiretamente. As implicações que este fato poderia ter causado seria ter estendido o tempo da pesquisa ou talvez trabalhar com um número ainda mais reduzido de informantes, ou ainda trabalhar com prostitutas que não freqüentam terreiros, pois acredito que a Pomba-gira sendo uma divindade que utiliza o arquétipo da prostituta, mesmo as que não freqüentam terreiro possuem uma imagem, uma identificação com a

referida entidade. Este aspecto apresentou-se como condição sine qua non, caso contrário o foco deste estudo teria mudado.

Com relação ao que imaginei ver no campo e o que vivenciei as coisas realmente se dão de forma bem diferente. Sobre como proceder no campo Pritchard nos diz: "como vêem, não há uma única resposta – muito depende da pessoa, da sociedade que estuda, e das condições em que tem de fazê-lo" (1978: 299). O campo é algo muito particular e cada experiência possui suas peculiaridades. Não existe um manual de como atuar no campo, muito menos de como encontrar os questionamentos propostos em nossos projetos. As informações que queremos não estão explícitas, quem as formulam somos nós e não nossos informantes, que na maioria das vezes não se questionam acerca dos seus cotidianos, muito menos dos fenômenos que estamos a procura. Foi o que relativamente aconteceu com minha pesquisa. Freqüentava dois terreiros localizados no bairro do Tamarindo, numa zona de baixo meretrício, numa rua que possui quatro cabarés. Optei por freqüentá-lo achando que pela sua localização encontraria uma significativa quantidade de prostitutas. Consegui o contato com apenas duas, porém como já falei, tive que mudar de estratégia. Percebi que seria mais objetivo encontrá-las de outra forma, não andando de terreiro em terreiro, até porque, como identificá-las em meio a tanta gente? Assim que mudei de estratégia consegui outros dois contatos com prostitutas de outra região da cidade que possuem uma devoção para com a Pomba-gira. Desta forma continuei a procura, sempre no rastro dos interlocutores que acreditei ser ideais para a constituição deste conhecimento.

A interação travada com os informantes num primeiro momento se deu de forma lenta, paulatina, uma relação de identificação. Ambos estávamos num processo de construção de uma relação. Tanto é que as informações também foram sendo obtidas paulatinamente, de acordo com a minha inserção no grupo. É uma relação de testes até que a presença do pesquisador de certa forma se dilua entre os "nativos". Porém essa relação ultrapassa a minha identidade enquanto pesquisador, pois no meu campo de pesquisa também sou visto como um indivíduo que poderá fazer parte dos adeptos ou até mesmo dos iniciados. É tanto que em determinados momentos dos rituais me convidavam a participar, rezavam no meu corpo, as entidades prometiam me ajudar no que eu necessitasse, e o que é mais explícito ainda, me comprometiam com

determinadas ações me fazendo participar efetivamente de alguns rituais. Refiro-me aqui aos terreiros de Umbanda, pois nos cabarés, onde explicitamente as relações perpassam a questão econômica, a relação se dá de forma mais complexa, pois o pesquisador não se configura como alguém que proporcionará lucro ao ambiente, principalmente nas horas de "trabalho". O grande desafio era burlar esta lógica e tentar, como nos terreiros, fortalecer o vínculo de amizade, outrora já criado quando eu era bolsista de iniciação científica. Pois como nos terreiros, não pude retribuir economicamente as entrevistas cedidas, nem muito menos sexualizar a observação participante. Lembro-me de um episódio no qual passei a tarde entrevistando e conversando com uma prostituta num cabaré. Terminada a entrevista por volta das dezessete horas, fui conversar com outra, tentar marcar para outro dia, pois havia percebido que tinha que ir embora naquele momento. No entanto, a prostituta disse que não estava fazendo nada, que não tinham homens ali. Mesmo constrangido comecei a entrevistá-la. Deveria ter seguido minha sensibilidade de pesquisador, pois no momento da entrevistando, a travesti, dona do cabaré ligou o som muito alto. Fiquei muito constrangido, e irritado por não ter seguido minha percepção. Ainda tentei reverter o transtorno, oferecendo carona a proprietária, mas foi em vão, prejudicando a entrevista.

Com relação ao material coletado em campo, como já venho fazendo desde o inicio desta introdução, ele foi tratado, sistematizado e transposto para uma linguagem acadêmica, própria da ciência com a qual estamos trabalhando. Esse é um assunto na antropologia que tem trazido vários questionamentos: como legitimar a escrita etnográfica frente a uma experiência incontrolável: o trabalho de campo? Os pós-modernos questionam a autoridade antropológica diante das produções etnográficas. Para Clifford "se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legitimo?" (1998: 21). Acredito que esta problemática pode ser amenizada a partir de uma concepção do homem enquanto ser monódico, possuindo um mundo só seu porque tem uma experiência só sua. Tendo como parâmetro esta concepção do homem, cada experiência de campo é diferente, pois enquanto ser monódico possuímos nossas experiências exclusivas, que queiramos ou não, influenciam das mais variadas formas nossas atitudes e olhar para com o outro. Para Malinowski, "na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador" (1984: 26), pois cada experiência de campo é única, e quando você está escrevendo sobre uma sociedade, ou

aspecto de uma cultura, a qual esteve lá para pesquisar, também está escrevendo sobre você, pois aquela escrita é especifica, intrínseca à sua experiência etnográfica.

O trabalho será dividido em três capítulos e uma conclusão.

No primeiro capítulo, abordarei a Umbanda como religião genuinamente brasileira, não centrando o olhar apenas na busca de heranças africanas, mas na constituição de uma religião popular, suburbana, manifestação social de uma parcela dos centros urbanos, recriada a cada espaço e tempo, através de uma tradição oral, se constituindo dessa forma uma religião plural e polifônica[5]. Esse capítulo se configura como chave para o entendimento dos capítulos seguinte. Nele procurarei transcrever a lógica de funcionamento desta instituição religiosa, focalizando as práticas rituais a partir da realidade empírica observada por mim, bem como o diálogo com alguns autores que tratam desta temática. Também abordarei a ética religiosa que permite à afinidade das prostitutas à Umbanda, aspecto fundamental para o entendimento do trabalho como um todo.

No segundo capítulo, me deterei em uma das entidades do panteão afro-brasileiro, elemento intercessor, responsável pela comunicação entre os homens e os deuses, entre o profano e o sagrado, representante, de acordo com Birmam (1985), "do "outro lado" da civilização, o lado marginal e ambíguo", o Exu. Porém centralizarei o foco no correspondente feminino desta entidade, a Pomba-gira. Símbolo de uma sexualidade venal, das mulheres da rua, liberadas sexualmente, se contrapondo no plano social às mulheres castas, esposas bem comportadas. Assumindo num plano mítico uma representação arquetípica das prostitutas.

Com intuito de compor nossa personagem transcreverei a performance ritual da Pomba-gira na gira[6], seu discurso, suas roupas, suas corimbas. Farei também uma análise a partir da obra de Mauss, "As Técnicas Corporais" na tentativa de transcrever e interpretar a construção, a utilização do corpo no ritual, como também mostrar que a

---

[5] do Aurélio: reunião de vozes ou instrumentos; simultaneidade de várias vozes que se desenvolvem independentes, mas dentro da mesma tonalidade.

[6] Ritual publico onde pai-de-santo e filhos-de-santo são incorporados pelas entidades a fim de serem louvados e prestarem serviços à comunidade.

instrumentalização do corpo é elemento central na prática da Prostituição e da Umbanda. Tentarei compreender como se dá a construção da “máscara” da Pomba-gira pelo seu “cavalo”, o médium, pois na Umbanda, segundo Ortiz (1999), “ o transe não se desenvolve segundo a individualidade mítica de cada deus”, dessa forma a um processo de individualização/personalização do transe, conservando, é claro, os grandes arquétipos: Caboclo – força, Preto-Velho – humildade, Criança – inocência, Exu – malandragem.

No terceiro e ultimo capítulo abordarei a Pomba-gira no imaginário das prostitutas pesquisadas, entendendo o imaginário a partir de Le Goff em texto de Sandra Jatahy Pesavento, quando diz que “o imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dá uma definição da realidade.” (1995: 15).

Nesse capítulo abordarei a questão das dádivas trocadas entre a prostituta e a Pomba-gira, se constituindo este aspecto, um dos pontos chaves para o entendimento dessa relação. Para isso dialogarei com Mauss utilizando sua obra clássica: “Ensaio Sobre A Dádiva. Forma e Razão da Troca Nas Sociedades Arcaicas.’’ Nesta obra o autor versa sobre a troca e o contrato nas sociedades arcaicas, ponto de referência nos debates sobre a reciprocidade.

1. De Afro à Brasileira

Ogum vem
Da cidade da luz
Ogum, a sua espada reluz
Ele representa a cavalaria
É capitão da noite
É bem maior que o dia
(corimba de Ogum)

Este capítulo tem como objetivo fazer uma introdução à temática abordada neste trabalho. Para um melhor entendimento do problema proposto, será necessário entender a lógica de funcionamento da instituição religiosa[7] em questão, a Umbanda.

Abordarei a Umbanda como religião fundamentalmente brasileira, a partir de Ivonne Maggie (2001), na tentativa de compreender a instituição no presente momento, dando ênfase às representações dos umbandistas, não centrando o olhar na busca de heranças africanas. Mas na constituição, de acordo com a realidade empírica, de uma religião popular, suburbana, manifestação social de uma parcela dos centros urbanos, recriada a cada espaço e tempo através de uma tradição oral, se constituindo dessa forma uma religião plural e polifônica[8] na medida em que são encontradas diferenças sensíveis na constituição dos rituais, orações, ressaltando a existência de uma unidade dentro dessa diversidade.

Mesmo privilegiando os resultados da pesquisa de campo, o presente, não desprezarei os aspectos históricos por considerá-los além de interessantes, de fundamental importância para o entendimento de uma religião que se constituiu genuinamente brasileira. Pordeus Jr. afirma que é com a queda do Estado Novo e a redemocratização que "a Umbanda toma um impulso notável e se desenvolve

---

[7] Compreendo conceito de religião a partir de Berger, quando nos diz que, "A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência". Berger, em nota de rodapé reitera que esta definição apresenta-se como um empreendimento humano, pois é assim que ela se apresenta como fenômeno empírico. Assim como ele, se a religião pode ser algo mais do que isso, aqui será omitida, "como se deve fazer em qualquer tentativa de compreensão científica". (1985: 38)

[8] do Aurélio: reunião de vozes ou instrumentos; simultaneidade de várias vozes que se desenvolvem independentes mas dentro da mesma tonalidade.

rapidamente com as características de um movimento religioso nacional'[9] (2000: 51). No entanto, acredito que de forma indireta o Estado Novo tenha contribuído para a legitimação da Umbanda enquanto religião genuinamente brasileira. Pois naquele período a qualquer custo procurava-se uma identidade nacional unificadora, singular, que nos distinguisse enquanto nação. Uma procura por peculiaridades culturais brasileiras que funcionassem como símbolos da brasilidade, tanto aqui dentro como lá fora[10]. Nesse período a figura do mestiço é afirmada como ethos de nossa cultura. Nessa perspectiva a Umbanda também se constituiu mestiça, na medida em que mesclou elementos da cultura negra, branca e indígena e agrupa em seu panteão uma diversidade de deuses que de certa forma encarnam a representação dessa mestiçagem.

1.1. A "Origem" da Umbanda

Precisar a data de origem de uma determinada instituição social creio que é algo infrutífero, mesmo porque essas instituições não surgem da noite para o dia, nem do nada. São frutos de readaptações, reelaborações, reinterpretações, decodificações, fusões que se dão de forma lenta à medida que a sociedade vai se transformando e exigindo novas formas adaptáveis à realidade. Segundo Ortiz, "A um processo de transformação da sociedade corresponde um processo de transformação dos símbolos" (1999:29). É nessa perspectiva que a umbanda surge como uma alternativa, uma readaptação dos cultos afro a uma nova configuração sócio-econômica da sociedade brasileira, urbana, industrial e de classe.

As antigas tradições afro-brasileiras até então ligadas a uma estrutura sócio-econômica rural, por uma necessidade de sobrevivência ao novo mundo urbano-industrial, foram reconstituídas com os instrumentos e valores fornecidos por esta nova sociedade. Como nos lembra Renato Ortiz:

> A Umbanda aparece pois como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais, segundo o novo código

[9] Sobre a umbanda e o Estado Novo ver Vagner Gonçalves da Silva – candomblé e umbanda, caminhos da devoção brasileira -1994, pág 13.

[10] ver Lílian schwarcs - Complexo de Zé Carioca - 1989

> fornecido pela sociedade urbana e industrial. O que caracteriza a religião é o fato de ela ser o produto das transformações sócio-econômicas que ocorrem em determinado momento da história brasileira; (1999: 48)

No entanto, sabemos que a Umbanda, como culto organizado, segundo os padrões que ainda prevalecem até os dias de hoje, surgiu na década de 1930. Inúmeros são os autores, entre acadêmicos e religiosos, que estão de acordo com essa afirmação. Vagner Gonçalves nos fala da origem:

> por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e ao professar e defender publicamente essa "mistura", com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o status de uma nova religião. (1994: 106)

Mais adiante o autor nos colocando que seria difícil precisar o momento em que as entidades dos cultos afro começaram a "baixar" nas sessões espíritas kardecistas, ou quando os cultos afro começaram a absorver os valores kardecistas. Utiliza como paradigma para a compreensão dos princípios básicos que estruturam a nova religião a formação de um terreiro, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundado por Zélio de Moraes em meados da década de 1920, em Niterói.

Birmam também afirma, que:

> a Umbanda nasceu de um movimento dirigido no inicio do século por Zélio de Moraes, pessoa de um circulo de intelectuais de classe média em Niterói, que se atribuiu a missão de salvar a mediunidade das influências nocivas advindas das práticas africanas implantando a "verdadeira religião brasileira". (1985: 93)

Nota-se dessa forma uma necessidade de afastamento das características afro-brasileiras como estratégia de legitimação da constituição de uma nova religião que se apresentava como alternativa à classe média. Porém, as tradições populares, mesmo que reelaboradas, como no caso das tradições afro-brasileiras, não são fáceis de serem esquecidas ou suplantadas. Nessa perspectiva observamos um duplo caminho na constituição da Umbanda. O que Ortiz estabelece como critério de classificação do culto umbandista a partir das análises de Roger Bastide, Cândido Procópio e Beatriz de

Souza, um gradiente religioso entre dois pólos: o mais ocidentalizado e o menos ocidentalizado:

> Estes dois conceitos se referem as diferentes posições que pode ocupar a prática religiosa dentro da sociedade brasileira. O pólo menos ocidentalizado se encontra mais próximo das práticas afro-brasileiras, enquanto o mais ocidentalizado tende a se distanciar. Preferi utilizar o termo menos ocidentalizado, como freqüentemente se encontra na literatura afro-brasileira. Com efeito, é difícil falar, na religião umbandista, de uma proximidade com a África; trata-se sobretudo de um distanciamento, não em relação ao continente africano, mas aos cultos afro-brasileiros. São portanto os valores da sociedade brasileira que nos servem de marco; vamos encontrar assim, no pólo mais ocidentalizado, uma maior integração com a ideologia dominante; no pólo menos ocidentalizado esta integração se realiza de maneira menos pronunciada”... “ esta nova abordagem do fenômeno religioso umbandista nos permite relacionar a tipologia religiosa com as diferenças de classes existentes na sociedade. Ao polo que se distancia dos valores legítimos da sociedade global correspondem as classes populares; ao pólo que se aproxima destes valores, as classes médias. (Ortiz, 1999: 97, 98)

De acordo com o autor, classifico os terreiros os quais freqüentei durante o trabalho de campo no pólo menos ocidentalizados. Não por estarem mais próximos das práticas afro-brasileiras, mas por se distanciarem dos valores legítimos da sociedade global, correspondendo dessa forma a terreiros populares, na sua maioria localizados na periferia da cidade de Sobral. Classifico-os também de acordo com Pordeus, em terreiros unidades residenciais. Nestes terreiros o pai-de-santo ou mãe-de-santo habita no mesmo local de culto. (2000: 91)

1.2 A Umbanda no Ceará

Constituindo-se a Umbanda, como já foi dito, uma religião plural, se reelaborando a cada espaço e tempo a partir de práticas e realidades locais, no Ceará isso não aconteceu de forma diferente. O papel do escravo negro no Ceará, bem como na economia cearense se dá de forma secundária. A ausência do negro refletirá na diluição da memória coletiva africana, que como já sabemos deu origem às religiões afro-brasileiras[11]. Dessa forma, como falar em uma Umbanda cearense herdeira das tradições afro-brasileiras, se a influencia da cultura negra na formação da cultura

[11] ver Pordeus Jr. – Umbanda, Ceará em Transe - 2002, pág 11

cearense se deu de forma secundária? Esta é uma questão que necessitaria de um olhar mais cauteloso, porém como não constitui objetivo central desse estudo, não me deterei com afinco a essas questões. Pordeus Jr. Pesquisador da referida religião no Estado nos fala da existência de duas praticas religiosas anteriores ao primeiro registro na policia do primeiro Centro Espírita de Umbanda em 1952, designados macumba e catimbó, sendo este último de influência indígena.

Seguindo essa proposição, a Umbanda se ressemantiza a partir das práticas religiosas e culturas locais formando o que o autor classifica como "linguagem cearense da religião". Nessa perspectiva sofre uma forte influência indígena, isso podendo ser observado a partir de elementos e práticas rituais como a utilização de aguardente, fumo, charuto ou cigarro (2002: 12). Reitera que "mais do que a aguardente e do fumo, é o uso dos instrumentos musicais, como o maracá o tambor e o triângulo, um dos aspectos indicadores da linguagem cearense da religião". Além do mais pode ser observado uma "mitificação de tipos culturais caboclos – o vaqueiro, o boiadeiro e o cangaceiro – ou mesmo objetos utilizados por essas personagens, como o gibão e chapéu de couro, por exemplo que caracterizam e estão ligados ao paraciclo do gado." (2000: 86)

A partir de pesquisas que vem desenvolvendo, considera que "a macumba cearense sofre o primeiro processo de mutações em direção a Umbanda em 1954, quando da criação da Federação Cearense de Umbanda" (2002:12). Afirma que esse processo se dá numa tentativa de legitimação e codificação da religião umbandista em detrimentos das práticas anteriores chamadas genericamente de macumba, num processo semelhante ao que aconteceu com a Umbanda quando passou a utilizar a designação de espírita.

1.3 A Umbanda em Sobral: Os Terreiros pesquisados

Curiosidade, fascínio, desejo, medo, repulsa. Estes são sentimentos que dentre muitos outros traduzíveis e intraduzíveis em vocábulos, sem receio de generalizações, permeiam o campo das religiões afro-brasileiras. Como foi colocado na introdução não tinha muita segurança quando fui a primeira vez a um terreiro. Isto se

deu em janeiro de 2001, quando numa segunda-feira de surpresa a professora de Antropologia Africana, Eva Sebestyen, nos convidou para depois da aula darmos um "pulinho" no terreiro Rei Sibamba, da mãe-de-santo Dona Branca. Fiquei assustado, um turbilhão de sensações tomaram conta do meu corpo e da minha mente, fui acometido por um medo visceral, meu desejo era não ir. "Entre a cruz e a espada", foi assim que me senti, já que aquela visita se configurava, de certa forma, na construção da minha identidade enquanto estudante de ciências sociais.

O terreiro Rei Sibamba está localizado no bairro da Expectativa, próximo ao Campi da Betânia, onde as aulas estavam sendo ministradas, o que nos possibilitou irmos caminhando em grupo conversando amenidades. Eu num diálogo interno constante na tentativa de suavizar minhas pré-noções e acabar com o frio que sentia no estômago. Ao chegarmos ao terreiro nos deparamos com uma humilde casa azul, porta dupla e janela, tudo muito simples. Duas alunas que eram evangélicas desistiram de entrar, nesse momento pensei em juntar-me a elas, porém me sentiria um covarde e como já havia ido até ali, criei coragem e trêmulo entrei na casa. O ritual acontecia no quintal que para alcançá-lo teríamos que passar por uma sala, um estreito corredor e uma pequena cozinha. No corredor estava disposta uma mesa coberta por uma toalha verde com alguns símbolos pintados, sobre ela inúmeras estatuetas de santos, velas acesas de todas as cores, fitas coloridas, fotografias, colares, um labirinto de símbolos. Esse corredor se apresentou como meu primeiro desafio, respirei fundo e sem fitá-lo ultrapassei o pequeno, mas que naquele momento se apresentava como gigantesco, o congá. O congá é uma espécie de altar onde, como foi descrito acima, estão dispostos uma diversidade de estatuetas das entidades cultuadas na Umbanda, além de outros artefatos rituais. Geralmente funcionam como ponto de referência para as entidades na hora das giras, estando sempre, médiuns e entidades, de frente para eles. No terreiro do rei Sibamba, não havendo lugar dentro da casa para a realização das giras, uma mesinha no quintal é ornamentada com uma toalha branca, uma estatueta de nossa senhora e duas estátuas de índios, que nos dias comuns estão dispostas no congá dentro da casa.

O ritual já havia começado. Como havia uma grande quantidade de pessoas aproveitei para ficar observando de longe, por trás do círculo que se formava diante dos priores daquele ritual. Logo que cheguei no pequeno quintal de terra batida, cheio de plantas, dei de cara com uma mulher e com um recipiente de plástico nas mãos

caminhou em minha direção. Eu apenas repeti o gesto das outras pessoas que ali se encontravam: coloquei uma mão sobre a outra e ela despejou um liquido que os adeptos chamam de limpeza. Nesse momento aproveitei a sua proximidade e perguntei se eu poderia sair a qualquer momento, ela respondeu-me que sim. Logo após interpelá-la uma outra senhora médium do terreiro caminhou em minha direção e pediu para que eu me colocasse mais próximo do grupo. Naquele momento meu coração acelerou, acho que ela deve ter percebido que eu estava com medo. Segurou na minha mão e disse: “tenha medo não rapaz, se você cair eu lhe levanto”, saiu me puxando pela mão e sentou- me do lado da cadeira da mãe-de-santo, vizinho ao tambor. Fiquei por um tempo inerte, com a respiração alterada. Assisti a todo o ritual sentado, só relaxei, e não por completo quando terminada a sessão.

O que na verdade mais me amedrontava além da imagem que eu tinha da religião, construída no senso comum, de uma religião diabólica, praticantes do mal, era a possibilidade de entrar em transe. Lévi-Strauss na Introdução de Sociologia e Antropologia (Mauss) nos coloca que, “Nas sociedades em que há sessões de possessão, a possessão é uma conduta aberta a todos” (1974: 9). Fiquei atento a essa possibilidade, pois ela se apresentava como real na medida em que uma de nossas colegas de curso, no decorrer de nossas visitas ao terreiro, no momento em que a mãe-de-santo incorporada por uma entidade segurou na sua mão e a rodou - um tipo de energização, como o passe para os kardecistas -, ela cambaleou e logo em seguida nos fitou com os olhos arregalados, como que pedindo socorro. Só entendemos o que estava acontecendo quando ela segurou forte na mão da mãe-de-santo impedindo-a de rodá-la outra vez e nos olhando, começou a chorar.

Embora eu tivesse medo sabia o quanto aquele universo me atraía, não pela religião em si, mas pela possibilidade de me tornar um pesquisador, um fetiche de iniciante, aspirante de antropólogo, frente a um fato social brasileiro presente no cotidiano de uma determinada parcela de nossa sociedade. Seguindo essa lógica, passei a freqüentar esse terreiro de forma mais tranqüila, tentando colocar em prática a tão discutida neutralidade e objetividade científica, que embora saibamos não existir me foi de profunda utilidade no processo de “naturalização” dessa prática religiosa que para mim era tão distante.

A nossa presença freqüente no terreiro Rei Sibamba, tendo em vista o fluxo de pessoas que passavam por ali nos dias de gira – ritual público dos terreiros - dentre elas filhos-de-fé, pais-de-santo e mães-de-santo de outros centros de Umbanda, possibilitou ficarmos conhecidos. Em conseqüência disso passei a me convidar e ser convidado para giras e festas de Orixás em outros terreiros, dos quais alguns se constituíram "objeto de estudo" do presente trabalho.

Dos quatro terreiros freqüentados no decorrer da pesquisa, três estabelecem vínculos baseados em laços de parentesco religioso, fazendo parte da mesma família-de-santo, o que me permitiu uma inserção mais rápida entre eles, sendo minha presença assimilada e diluída de forma mais tranqüila. Isso se deu pelo fato de que fazendo parte da mesma família-de-santo, a presença de indivíduos – sejam eles pais-de-santo, filhos-de-santo ou filhos-de-fé – nos outros terreiros pertencentes a mesma família é algo comum. Destarte, sempre que eu ia a um desses três terreiros mantinha contato com indivíduos pertencentes aos outros dois.

Silva com relação a família-de-santo e a organização social dos terreiros em se tratando do candomblé nos diz que:

> É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo" (...) "Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como "filho" espiritual do seu iniciador, o pai ou a mãe-de-Santo"(...) " A esses "parentes" religiosos, deve-se consideração, o respeito, o amor e a obediência que supõe-se deveriam existir entre membros de qualquer família; ou ainda mais pois são pessoas unidas por vínculos sagrados. (1994: 58, 59)

Ressalto que a família-de-santo aqui não se apresenta como no candomblé, onde os laços estabelecidos entre o iniciado e o seu iniciador são indissolúveis, devendo o neófito obediência e fidelidade até a morte, não podendo ligar-se a outro camdomblé[12]. Esse aspecto da Umbanda pode ser observado na fala do pai-de-santo Zé Maria Mulher:

> a Antônia Grande que passou por todos seu ritual até pelo cruzo de Exu e era a mãe pequena da minha tenda, hoje era ela mas a Luzanira substitui e outros que já foram de outros terreiros, ce ta entendendo?

[12] Sobre a família-de-santo ver Ortiz – a morte branca do feiticeiro negro - 1999, págs 188 a 194.

> E hoje tem um bocado aqui que já era de outros terreiro. A Antonia Gadelha, aquela forte que recebe o Gerso, que senta ali, ela já veio de outros terreiros.

Por mais que a organização burocrática da Umbanda - tendo como parâmetro as associações civis do meio urbano - tenha tornado a hierarquia religiosa menos complexa do que no camdomblé[13], permitindo ao adepto livre trânsito nos terreiros de acordo com seus desejos e aspirações, a relação pai-de-santo/filho-de-santo, em se tratando dos terreiros em questão, ainda obedece determinadas regras estruturais de cordialidade e poder herdadas da família-de-santo.

A Tenda Ogum Marinho tem como pai-de-santo José Maria Lima, que por sua vez é pai-de-santo de dona Antônia Grande, mãe-de-santo do Centro de Umbanda Ogum Megê, mãe biológica e de-santo de Gilberto, pai-de-santo do Terreiro de Ogum e Exu, Ilê Axé de Obaluaê. Dona Antônia Grande além de filha-de-santo é mãe pequena do terreiro de Zé Maria. A escolha desses terreiros não se deu de forma aleatória, foi uma conseqüência dessa rede de relações. Já a escolha do Terreiro do Rei Tapinaré, que tem como pai-de-santo o Sr. Pedro Cruz, se deu por estar localizado numa zona de baixo meretrício, numa rua onde estão localizados quatro cabarés. Optei por freqüentá-lo na expectativa que pela sua localização encontraria uma significativa quantidade de prostitutas adeptas e freqüentadoras do terreiro. Nesta rua também está localizado o terreiro de pai Jocélio, filho-de-santo do senhor Pedro Cruz. Foi nele que pude observar duas mulheres, uma madame e a outra prostituta. A prostituta, já conhecida de pai Jocélio levou a madame ao terreiro, pois se queixava da pequena quantidade de mulheres para sair com os clientes. No decorrer da pesquisa não tive oportunidade de entrevistá-las, no entanto através do pai-de-santo soube que ele fez uma “afirmação” – acender velas - para a Pomba-gira, para que viessem mais garotas se prostituir e mais clientes para que melhorasse a sua situação econômica, pois as contas estavam atrasadas. Resolvido esta querela, a madame também procurou cuidar de sua saúde.

1.3.1 A Trajetória: Breves Relatos de Vidas

[13] Sobre a organização burocrática da umbanda e as implicações desta burocratização, ver Silva – candomblé e umbanda, caminhos da devoção brasileira - 1994, págs 114,115 e 116

Creio ser este estudo monográfico um dos primeiros a tratar da Umbanda na cidade de Sobral. Partindo dessa premissa, preocupado com a relevância social deste trabalho e ciente de que a história da religião confunde-se com a história dos seus atores, procurei através de pequenos relatos de vida dos pais-de-santo dos terreiros pesquisados, reconstituir as suas trajetórias. Saliento que não se objetiva aqui a reconstituição do processo histórico de formação da Umbanda na cidade e sim uma forma de contribuir através da escrita na cristalização de informações que até hoje permanecem na oralidade[14]. Para que não se percam na memória transcreverei, através dos relatos orais, o processo de formação dos terreiros em questão.

José Maria Lima, conhecido popularmente como Zé Maria Mulher, pai-de-santo do terreiro Ogum Marinho, hoje situado no bairro conhecido popularmente como Campo dos Velhos. Sua história com a Umbanda começa quando na idade de cinco anos sua mediunidade se manifesta:

> - Meu filho, quando no início, quando tinha cinco anos eu era doente, eu comecei a sentir coisas e a minha raça pensava que eu ia dar era ataque de epilepsia. Dias de segunda-feira, de terça, de quinta que eu sentia as coisas veio uma prima minha, prima minha não, prima da minha mãe que foi embora há um tempão e casada e quando voltou foi só e ganhou muito e quando ela chegou nos dias da minha doença que eu sentia as coisas e ela diz:
> - já sei, Chaguinha não dá este remédio que esse menino não tem doença não.
> - mulher como é que tu sabe o que este menino tem.
> - este menino tem espírito.
> - pelo amor de Deus, mas ante uma boa morte"
> (...) "Quando completou os cinco anos, aí ela convenceu minha mãe a me levar numa sessão numa macumbeira no Camocim por nome Antonia Tobia, aí foi ela a minha mãe e eu, quando eu cheguei lá a mulher estava com cinco dias de resguardo, aí disse: olha eu não posso fazer nada por vocês mas na Barroquinha tem uma senhora que trabalha. Olha eu andei de cavalo, eu andei de caminhão, eu andei de barco "(...) – "Na sessão a mulher rezou o Pai Nosso, a Ave Maria e cantou e chegou a entidade, aí subiu e chegou outro"(...) "Aí ela cumprimentou, a entidade cumprimentou a minha mãe a minha mãe toda se tremendo, quase chorando. Eu não vi nada que pudesse ter medo, aí ela me cumprimentou, aí botou a mão dela na minhas fronte e botou a minha cabeça na cabeça dela, aí a entidade disse: essa criança é médium, de nascença à mediunidade de incorporação, nós não podemos fazer nada contra, só uns banhos que essa criança vai tomar. Quando você chegar no seu lugar, você junta o ouro da família

[14] Ver Maria Isaura Pereira de Queiroz – relatos orais: do "indizível" ao "dizível". In: experimentos com histórias de vidas, Itáli-Brasil – 1988, págs 15-43.

> toda as sexta-feira. De sexta pra sábado bota o ouro numa vasilha com água e bota em cima da casa pra quando for no outro dia tira o ouro e bota o, toma sete banho de ouro, pronto, eu tomei estes sete banho de ouro, todo mundo levava suas jóias, seus "ourins", seus "brinquins""(...) "Aí passei dois anos numa legal quando foi num dia quando eu completei sete anos aí voltou tudo de novo muito mais forte, ninguém mandava mais na minha vida, ta entendendo? a noite alguém vinha a mim não sei se sonhando e dizia assim: eu sou fulana, o meu... aí começava a cantar, começava a cantar e me levava noutra parte que não era o meu lugar, você tá entendendo né? e cantava, no outro dia eu cantava aquela música, aquela doutrina todinha pra minha avó ou pra alguém da minha confiança. Aí você faz banho fulano de tal, banho fulano de tal e pronto e eu fui fazendo, roubando as coisa da minha mãe, trazendo pra comprar vela pra acender. (entrevista cedida em 2001)

Segundo Zé Maria, é a partir daí que se dá o inicio da sua trajetória. Contrário aos desejos de sua família, não podendo mais acender as suas velas no seu "pé de jurema", começou a receber as entidades nas casas das pessoas:

> Minha mãe me proibiu de ir no pé de jurema, me proibiu de tudo cê tá entendendo? aí eu comecei a pegar amizade com as pessoas e lá receber as entidade. Começou assim"(...) "Apanhei muito, aí a mamãe: - você não vai mais fazer isso nas casas - Pois eu vou fazer em casa, ela chegava quebrava pia, quebrava, pisava em cima de vela tá entendendo? e me açoitava, que, que era cavilação, senvergoinhice minha, ela não acreditava, não gostava e porque aquilo? Que não tinha menino que inventasse aquilo, pra que isso? Ah! Com oito, nove eu fazendo essas coisa, com dez ano sê tá entendendo? eu nas casas, com dez anos eu ia pras casa, trabalhava, ganhava dois mil reis, cinco mil réis tá entendendo? quando pediam alguém pra chamar uma entidade pra curar uma pessoa. Quando eu tava, quando eu tava arrasado, tava o maior comentário e todo mundo sabia, aí passou o padre e a polícia me perseguir. Aí com onze anos a minha mãe disse assim :-você não pode mais viver aqui, cê tem que ir embora, eu não vou embora aqui da minha cidade, foi você que inventou isso tem que agüentar, eu não quero mais você dentro de casa. Ou você deixa a macumba ou você vai se embora. Eu disse: tá certo!

Aos dez anos, depois de um episódio em que sua mãe foi chamada à comparecer na delegacia para explicar o comportamento do filho, pressionado por sua mãe, Zé Maria sentiu-se obrigado a sair da cidade:

> Fui pra Fortaleza, já perseguido morando em Massapé que lá era perseguido pelo padre Neo e pela polícia porque eu trabalhava, ai minha mãe me butou pra Fortaleza pra casa de uma irmã, a Teresinha. Quando eu cheguei lá comecei com amizade com uma pessoa e a pessoa (...) andava nas macumba e fez uma operação de vesícula e quando e quando, pediu pra eu tomar conta, dar de comer o

> cachorro dela e o gato quando ela chegou eu tinha afirmado uns ponto pro mestre Carlo da Jurema pra ela ser bem sucedida na operação. Quando ela chegou sete hora da noite e foi dormir quando foi de manha que ela foi no quintal viu os ponto ai quase morre. – Zezim como é que você faz uma coisa dessa eu deixei você tomar conta da minha casa, você deixou alguém entrar pra acender vela. – Lurdinha quem acendeu os ponto fui eu pedindo misericórdia, cura pra você, pra você voltar pra dentro de casa. – Ô Zezim você entende disso, você entende? - entendo, eu trabalho. – pois pronto quando eu melhorar nós vamos numa macumba. Fui numa macumba quando cheguei lá (...) o caboco me botou pra fora que eu era criança e ele não queria lá atuado com o Sibamba foi a maior grosseria, eu me arrependi da hora que eu nasci de ter ido embora pra Fortaleza e ta ali e ter desobedecido a minha mãe, ai no camim eu chorando ela, - Não zezim num chore não que quando for daqui a oito dias nos vamos numa macumba de uma pessoa boa. Ai eu tava vendo a hora passar o mês todim e não chegar esse domingo(...) levando ela na bicicleta quando eu cheguei a macumbeira tava sentada na área, na área não no jardim da casa dela já trajada de macumba, ela – Ei minha filha entre, como é que ce ta? Andava me butando chifre por ai, ela disse - Não madrinha eu fiz foi uma operação, ai levantou uma peça, levantou a outra e mostrou. - E essa coisinha linda aqui quem é? - mora de frente a minha casa, madrinha ele num trabalha, eu vi ele trabalhando. – trabalha? – trabalha. Pronto ai quando a macumba começou ela trabalhou quando ela despertou ai foi me botar pra trabalhar. Primeira vez que eu trabalhei em Fortaleza, enquanto ela tava trabalhando eu passei mal com agonia de corrente e ela veio pegou na minha cabeça, passou uma limpeza e eu melhorei (...) Ela me botou pra trabalhar, eu recebi o meu guia que era meu pai de cabeça e por coincidência o meu guia era o guia dela e quando ele chegou disse que queria se sentar na cadeira dele e todo mundo ficou em duvida, ai ele disse na frente dela e na frente do cambone que era marido dela,- Meu filho essa cadeira é a minha eu so to ocupando outra matéria, eu sou o rei dos índios, quero me sentar me dê meu charuto. Minha filha você, faz oito ano que eu não aqui na sua cabeça que não venho em médio nenhum, vim trazer o meu filho pra você terminar de faze. Ai ela foi se ajoelhou nos pés dele, se deitou e ele saravou ela e ela beijou e se agarrava muito chorando[15]. Ai então começou tudo! Ai eu passei quatro ano lá sendo uma pessoa muito importante, tanto pra ela e o marido dela como o povo, mas os filho-de-santo so faltava me matar. Quando eu tava trabalhando até furada de alfinete coisaro e de cigarro pra saber se eu tava atuado. Ai morreu uma filha dela com onze mês de casada morreu de ataque eclampe e ela se desgostou, se decepcionou, disse que eu viesse me embora pra minha terra que ela ia embora pra Brejo Santo. Ai eu vim me embora, isso novembro de cinqüenta e seis, passei doze dias na casa da minha irmã Nilza, minha irmã disse que ia mandar uma carta pra minha mãe no Massapê pra minha mãe vim me buscar que num queria macumbeiro na casa dela não.

Zé Maria chega em Sobral em novembro de cinqüenta e seis e não podendo alojar-se na casa de sua irmã, aluga uma pequena casinha na rua do meio, onde

---

[15] nesse momento da entrevista Zé Maira se emocionou e chorou.

dá inicio as suas atividades religiosas para se tornar o umbandista mais conhecido e respeitado da cidade de Sobral. A maioria das pessoas habitantes da cidade há algum tempo, já ouviram falar de Zé Maria Mulher. No decorrer da pesquisa como estratégia para confirmar a popularidade deste pai-de-santo, sempre fazia comentários com amigos e conhecidos a seu respeito, se não o conheciam já haviam ouvido falar. Pegar um táxi ou mototáxi e pedir para ir ao terreiro do Zé Maria Mulher, não precisa explicar o endereço.

Sobre sua chegada, fixação na cidade de Sobral e registro do seu terreiro, o informante nos fala:

> Ai fui pra rua do meio, la ó pessoal já tinha assistido o meu trabalho, me apontaram uma casinha e eu aluguei, no mesmo dia me mudei e lá foi que começou as pessoas me procurar, andar na minha casa como, como, como médium trabalhando, soltando baralho (...) e começou tudo e com três ano, quatro, quatro ano, foi, que eu tinha quatorze dentro dos quinze, ta entendendo né? Que com quatro ano depois foi que eu fui registrar o meu terreiro pra poder ir trabalhar publico, tambor com tudo (...) em sessenta e um (...) eu já tinha morado em três casa morei três ano na baixa da estação... a minha mãe morreu eu me mudei de lá e fui morar dois ano, três ano lá entre a rua Pintor Lemos e a rua do Patú e de lá o rio me butou eu vim embora aqui pra beira da linha, aqui aluguei a casa foi aonde eu registrei o terreiro (...) na casa grande dos Aragão na beira da linha.(Zé Maria em entrevista cedida em dezembro de 2004)

Dona Antônia Grande, conhecida na comunidade religiosa como Madrinha Toinha, mãe-de-santo do Centro de umbanda Ogum Megê, situado no Triângulo. Inicia-se na Umbanda Em sessenta e cinco aos vinte e cinco anos, no entanto seus dons de cura manifestam-se desde criança. O desenvolvimento da sua mediunidade de incorporação se deu por motivo de uma doença que lhe deixou prostrada, que já teve até vontade de se desligar da religião, mas que não consegue:

> Ninguém acredita, minha própria vó que me criou não acreditava no que eu via, era pra mim viver era na igreja porque disse que eu via era o cão, essas coisa assim né?, naquela época ninguém via nem falar em, em terreiro, nem espiritismo nem nada, na época de quarenta e sete pra quarenta e oito que eu tinha já de oito pra nove anos, entende? Nessa época ninguém, pelo menos onde eu morava em nova russa eu não ouvia nem falar (...) o preconceito já começou em mim de criança porque os próprias pessoas, os moradores que moravam em redor da casa que a gente morava já não deixava os filhos deles brincar comigo porque eu era rezadeira dexe tempo né?

> (...) já era isso, já não tinha mais amigo só porque eu era rezadeira na minha infância.(...) Quando eu cheguei aos vinte e cinco anos mesmo sem querer né? Por motivos de doenças que me prostraram (...) Porque eu ficava deitada aqui quando eu ia querer me levantar era cuma que tivesse assim uma, tivesse circulado por um orror de índio que quando eu ia me levantar chega eu sentia arder parece que eles batiam assim umas flechas em mim... ai pronto, desmaiava. Nos quinze dias, uma senhora, Carolinda que ia buscar remédio pra mim, trazia e eu tomava remédio e nada servia, foi uma época também que o Zé Maria Lima ali tirou uma licença pra fazer, pra butar um terreiro dele, publico né, ai foi nessa época que ai eu fui pro terreiro dele (...) então foi na Umbanda que eu me desenvolvi em sessenta e cinco. Comecei trabalhando com orixá, com caboco né, me desenvolvi em sessenta e cinco e de sessenta e cinco pra cá é que eu vem assumindo a religião da Umbanda, então, e também as minha cura que isso eu nunca deixei de fazer

Sobre a data e registro do seu terreiro, das condições de realização dos rituais e sobre umbandistas sobralenses que já exerciam a atividade, dona Antônia nos fala:

> Ai vim pra cá pra sobral em cinqüenta em cinco, ai fiquei aqui em sobral em cinqüenta e cinco me casei, continuei minha missão. Registrei meu primeiro terreiro, registrei em sessenta e oito, registrei mesmo lá em nova russas, que eu voltei pra lá, e lá era tudo, as coisa tudo era no mato, a polícia correndo atrás ai eu num, num, nunca tinha visto esse tipo de coisa de viver sendo perseguido, ai fui à fortaleza registrei meu terreiro, nesse tempo não tinha ninguém aqui em sobral, ai levei pra nova russas ai comecei. Mas só passei um ano lá, tive que voltar pra cá, quando eu voltei depois o tenente Souza que era um pai-de-santo antigo daqui ai ele já tava com o seu Manel Rodrigo fazendo já os terreiros daqui, associando as pessoas. Conheci também uma Maria Bezerra que era uma, uma mãe-de-santo também muito antiga, que também já é falecida, conheci a Gonsalinha também que era do outro lado do rio também ela já é falecida, assim varias pessoas antigas

Gilberto, conhecido entre os seus como pai Gil é pai-de-santo do terreiro de Ogum e Exu, Ilê Axé de Obaluaê, situado hoje no bairro Padre Palhado. Filho de dona Antônia Grande, seu contato com a Umbanda se dá desde muito cedo:

> eu já nasci dentro da Umbanda porque minha mãe já trabalhava na Umbanda e os primeiros contatos da minha mediunidade foi quando eu, tinha vidências, eu tinha visões de pessoas do mundo espiritual (...) então passou a me desequilibrar eu por ser criança devido as vidências aquilo tudo me assustava e foi quando foi eu vindo a saber por intermédio dos mentores espirituais que eu era um médio, então... entrar em prática pra desenvolver aquela mediunidade, ou seja,

> aquela força que me desequilibrava que eu não sabia controlar, e daí passei a ter fortes dores de cabeça. (...) isso mais ou menos minha mediunidade veio a tona, entre sete até os nove, quando com idade de treze anos de idade, disso no período de sete aos nove anos foi feito um ritual, dado ritual numa linha de Cosme e Damião, que quando, é, a criança ta no caso perturbado né? Foi dado em mim que foi pra afastar as correntes mediúnicas pra ver se dava um tempo pra eu escolher se na verdade eu queria isso para mim ou não, mas ai graças a deus, por minha sorte e de deus que, como diz que, me escolheu, quando foi com treze anos eu tive uma dor de cabeça muito profunda que perdi a memória (...) E falava coisa com coisas e cantava, não dormia na cama de hospital, não fazia côcô, não fazia xixi, não bebia, e nem comia e nem dormia, isso eu fiquei de domingo a quarta feira, e os médicos atestando que eram drogas e não era droga. Eram já os espíritos, já incorporado em mim. E desde de quando sai do hospital que foi esclarecido que era um dos espíritos incorporado e daí fui passa a prática, na prática fui, tive que entrar pra desenvolver (...) E daí eu comecei a trabalhar na umbanda, fui para São Paulo, com o tempo entrei de maior idade,antes de entrar de maior fui a São Paulo, lá passei oito anos que foi o tempo lá onde eu raspei, ai eu fiz cabeça no candomblé. Esse tempo que eu passei lá foi freqüentando o ilê Axé de Oxalufâ e Omolu, situado na Baronesa, em Osasco, São Paulo, e lá raspei cabeça, passei pelos meus fundamento do candomblé, já era da umbanda e adquiri mais fundamento do candomblé e a umbanda o candomblé a gente nunca sabe de nada sempre tem que ta em continuo movimento em aprender né? (...) Então quando vim a sobral coloquei o meu centro, tive que precisar da presença da minha mãe pra poder fazer o registro, que na época pra fazer o registro de terreiro tinha que levar alguém já mais antigo dentro da, da religião e levei e registrei como terreiro de ogum e Exu, na rua do triângulo, n° 311, Sobral mesmo e por ser, na data de quinze de janeiro de noventa e por eu ser raspado eu coloquei no culto afro Ilê Axé de Abaluaê, foi mais ou menos assim que começou.
> Minha mãe-de-santo na umbanda quem me desenvolveu foi minha própria mãe, dona Toinha Grande, e no candomblé, a mãe-de-santo lá de Osasco ela se chamava Maria das Dores e a gente chamava ela de Mãe Maria, então foi assim que começou... Daí eu passei a por o meu terreiro, ter as minhas responsabilidades com, passei a ter filhos-de-santo, consulentes, clientes, auxiliá-los, assim até hoje.

Pedro Cruz, pai-de-santo do terreiro do Rei Tapinaré, situado no bairro do Tamarindo. Assim como os outros também nos relata sobre seus primeiros contatos com o numinoso na infância e fala da influência de seu Zé Bruno, um macumbeiro maranhense, seu padrinho:

> meu processo de iniciação começou dos 12 pra 13 anos, partiu pra cima de mim um acesso de aborrecimento, tristeza, destino de correr mundo sem saber pra onde. Tava como se fosse no meio do tempo. Muitas e muitas vezes fugi de casa 2:00h da madrugada, 2:30h e entrava de mato adentro, porque não suportava o que era aquilo e

> nem entendia, nem sabia o que era. Eu tinha como segurança pra mim um pé de carnaubeira do lado de cá da lagoa e um pé de jurema preta do lado de lá no pé da porteira, do cercado, aí naquilo eu trouxe o pé de carnaubeira como meu pai e a de jurema como a minha mãe, na travessia das águas da lagoa, então meu pai-de-santo era o pé de carnaubeira, ficava do lado de cá, atravessava as águas de Iansã, apegava a jurema mestra, ela, como a minha mãe, quando eu voltava ao normal aquele pé de jurema preta tava mais limpo, tava mais limpo como se tivesse sido barrido, espanado (...) Pra lhe ser franco a mediunidade foi um sofrimento, muita queda, muita pancada, muito sangue derramado(...)
> Zé Bruno do maranhão era meu padrim.(...) eu com dez pra onze anos ele me pegava jogava nas pernas dele, quando ele vinha pra Canindé, se hospedava na pensão do Chico Miranda, e eu achava bonito aquela roupa dele, aquela blusa verde, camisão verde, achava bonito aquela, aquela faixa muito bonita no pescoço. Quando eu trabalhava, nesse tempo eu trabalhava botando água pra vender... ele me pegava me botava em cima das pernas dele começava, ai falava esse menino tem coisa muito boa pra frente, se souber tomar de conta. Ai ele mesmo me dava aquela potência dele e pela ultima vez que eu vi ele eu trabalhei na casa lá da pensão de 2:00h da tarde até 4:30h.(...)Se hospedava na casa do Chico Miranda, lá em Sobral, ali de frente onde era a Coelce.(...) a muié lá... do seu Chico Miranda, tudo, gostava tá entendendo? Também era esse pessoal da antiga, né? Pessoal culto, não tinha esse negócio de se envaidecer de tal coisa, então ele me via eu na situação e me botava pra dentro de casa, lá dentro de cãs: - Menina ajeita uma coisinha ai vê o que esse menino faz aqui, ai a coisa balançava mesmo até, começava de 2:00h até 4:00h, 4:30h, quando eu voltava ao normal tava morto de suado, cansado, tudo. Ele só fazia passar a mão na minha cabeça, cruzava minha cabeça e dizia: continue, não vá querer ficar louco, continue, aí daí eu sai no rumo. Mas que eu não queria, queria esse negócio não, nunca dotei. Fui um sujeito que botava a baladeira no quarto, enchia o bolso de pedra e pra porta de macumbeiro derrubar a porta de pedrada, achava pouco me trepava na cerca, subia pra cima da casa e saia correndo em cima da e pulava lá embaixo do outro lado.

Como pudemos constatar a partir dos discursos dos informantes em questão, a mediunidade, entendida aqui como a capacidade de entrar em contato com o mundo dos espíritos, apresenta-se como um chamado divino, uma predestinação. Este discurso é constante entre os umbandistas e a “doença” apresenta-se como manifestação desse chamado, sendo curada num ritual, o qual tem a função de “cortar as correntes” ou como é mais comum, mediante desenvolvimento da mediunidade de incorporação. Seguindo essa reflexão, uma grande parcela dos médiuns aproximam-se da Umbanda, pois de acordo com Silva, “cabe a religião promover os meios para que os adeptos desenvolvam essa capacidade e entrem em contato com o mundo dos desencarnados.” (1990: 108)

O desenvolvimento da capacidade de incorporação se dá a partir de um processo de iniciação. A presença do neófito nas giras, que se constitui em um dos principais rituais públicos do terreiro, onde pai-de-santo e filhos-de-santo são incorporados pelas entidades a fim de serem louvadas e prestarem serviços à comunidade, é imprescindível.

Sobre a influência capital da iniciação na formação religiosa do homem, Elíade nos afirma que, "consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito", renascendo "para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural" (1996: 152). Nesta perspectiva o neófito umbandista, se familiarizará com as práticas rituais, código lingüístico, tabus, obrigações, teoricamente num processo que terminará ao longo de sete anos quando terá recebido todos os seus cruzos, correspondentes as sete linhas sagradas da umbanda, podendo desde então, se desejado, abrir o seu terreiro e tornar-se pai-de-santo ou mãe-de-santo.

1.4. O Cosmos Umbandista: A Teoria das Linhas

A organização do cosmos religioso umbandista assim como no plano da organização social não obedece a uma codificação unânime. Não havendo um centro bem estabelecido como nas religiões de igreja[16], onde uma cúpula organiza e dita as regras sociais e teológicas, o pai-de-santo ou mãe-de-santo é o senhor do seu terreiro. Nesta perspectiva a organização do cosmos de cada terreiro varia de acordo com a predileção e influências adquiridos pelos pais-de-santo ao longo da sua iniciação como filhos-de-santo. No entanto com relação ao panteão uma estrutura é mantida, tendo como ser supremo Deus, "eterno criador de tudo e de todos", "o pai eterno". É o primeiro a ser saudado nas giras e logo esquecido para dar lugar às linhas que correspondem aos orixás e entidades encantadas.

O universo espiritual umbandista ao longo da pesquisa de campo, foi um dos aspectos mais difíceis de ser apreendido de forma inteligível, racional. Através das leituras de alguns autores que versam sobre este assunto, fui a medida do tempo me

[16] Ver Ivonne Maggie – Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito – 2001, pág 111.

familiarizando à organização do mundo mítico umbandista. No entanto, a maior dificuldade que pude detectar se deu a partir da compreensão dos conceitos obtidos através das leituras dos autores. Pois, a cada entrevista com um pai-de-santo ou mãe-de-santo, na qual o assunto das linhas era abordado, procurava assimilar a explicação formulada pelos adeptos, através da oralidade, à formulação racionalizada/ocidentalizada dos autores. Este problema só pode ser solucionado a partir do momento que percebi que necessitava me desvencilhar da teoria, já que, o que me propunha era dar ênfase às representações dos próprios umbandistas.

No que concerne as linhas, dos quatro pais-de-santo entrevistados nenhum deles respondeu de forma satisfatória aos questionamentos propostos por mim nas entrevistas. Contudo, com ajuda da observação participante, através de conversas informais, pude constatar que as linhas são categorias, encabeçadas por uma entidade, as quais imprimem suas características aos demais espíritos pertencentes à mesma categoria. Desta forma, para cada categoria em questão correspondem determinadas características, advindas de uma divindade superior que imprime suas características míticas e função aos demais espíritos hierarquicamente inferiores. Sobre as linhas Zé Maria nos fala:

> a Umbanda se divide em sete linhas: a linha da paz, a linha da força e a linha de Oxalá, depois a linha de Iemanjá, a linha de São Jorge, a linha de Xangô, a linha de Oxossi, a linha de Cosme e Damião, a linha de preto velho, a linha de Iansã, e a linha de Abaluaê.

Ao questioná-lo a cerca do número de linhas, já que, no inicio de sua fala afirma que "a Umbanda se divide em sete" e ao mencioná-las cita onze linhas, ele me fala:

> são seten, são cento e setenta, não tem nada a ver são sublinhas, deu pra entender?"(...)"são sete linhas de Umbanda e cento e setenta sublinhas

Não satisfeito com as respostas, insisti mais um pouco e Zé Maria reiterou:

> quem é que sabe a quantidade de orixá que tem de terreiros, todos os guerreiros que tem na linha de ogum, entendeu? Quem é que sabe o tanto? A Umbanda é muito misteriosa, ninguém sabe, morre de velho e nunca aprende, termina de aprender. Deu pra entender?"(...)

> “xangô, todo mundo de pedra, todo mundo de serra, de pedra, de alto é da linha de xangô, todas as pessoas que já morreram, as pessoas, ce ta entendendo?... guerreiros e assim por conseguinte. Quantas pessoas num morre no mar que é filho de iemanjá, os encanto, as pessoas, entende isso, a quantidade não tem limite.

A fala de pai Gil, ao descrever como é aberta uma gira no seu terreiro é muito significativa para entendermos o significado das linhas, sua divisão e subdivisões:

> Então depois que a gente faz a prece, a gente faz a súplica, que a é a súplica do, do pedido e abaixo de deus as divindades, e os Orixás vão entrar em sintonia com aquele ambiente e passa a chamar as divindades, ou seja, simplificar. Deus é o primeiro né? Como diz é o pai eterno, então passa a, é, aquelas entidade você chamar de uma por uma e suas legiões, por que legiões, porque quando eu digo: **- suplico a força de São Jorge Guerreiro e seus cavalheiros de vermelho que venha espiritualmente rondar, circular nossos anjo de guarda e nossos per-espírito, nossas matérias.** Então quando você suplicar, ou seja, São Jorge Guerreiro é uma divindade espiritual de deus e seus cavalheiro de vermelho, são, é a legião que acompanha São Jorge, ou seja, que trabalha na linha de ogum, é, quem é o responsável da linha de ogum? É São Jorge Guerreiro, então suplico a força primeiro dele e de seus cavalheiros e, ai daí suplica outra linha, Iemanjá e o povo das águas”.(...)” é a legião de iemanjá, porque são, porque é o seguinte**: se existe o coronel, tem que existir seus soldados**. Então é Iemanjá rainha do mar. Quem é as legiões de Iemanjá? Os encantados, as entidades encantadas nas águas. Para outra linha, tem a linha de Iansã que é Santa Bárbara, então suplica a linha de Iansã e seus, e seus mentores espirituais, ou seja, seus guerreiros, de Iansã. Tem o do Oxossi, você suplica a linha do Oxossi que é mártir são Sebastião e os seus caçadores das matas, que Oxossi é o protetor da mata, trabalha dentro das matas, ou seja, foi especificado por deus para, é, comandar as matas, então, e dentro das matas existe os índios, existe os Preto-velhos, existe os caboclos, então pede a Oxossi que é São Sebastião. Fora, ainda dentro você pede a Oxum, a Xangô que é o ministro da justiça dentro da Umbanda, então vem o povo do oriente que é o, que são os Erês, os Ibjis, os Preto-velhos, o povo oriental que vem trazer, esplandir o bem na mente das pessoas, e a, os Preto-velhos que vem trazendo o bálsamos da cura, da medicina no espaço, e por ultimo salda-se o Exu que é o povo da rua. O Exu também faz parte dentro.

Nas conversas informais depois da gira, no espaço de culto, pai Gil fez uma analogia que foi muito importante para a compreensão desta questão. Comparou o panteão umbandista a uma administração municipal, onde o prefeito é deus e os secretários são os orixás, designados por ele para administrar os mais variados aspectos da natureza: Ogum dando força e proteção, Iemanjá rainha do mar, Xangô rei das pedreiras, Oxum deusa das cachoeiras e águas doce, Oxossi responsável pelas matas, Abaluaê responsável pela “cidade do pó” – cemitério, e os Exus, um dos protagonistas

deste trabalho, transitando por todos esses lugares mediante permissão das entidades superiores.

Seguindo a reflexão acima, diferente das religiões afro-brasileiras, em que os orixás descem e incorporam os seus “cavalos”, na Umbanda quem entra em contato direto através da possessão são as entidades pertencentes as categorias. Esses espíritos são divididos em dois pólos mediante a concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal: espíritos de luz: Caboclos, Preto-Velhos e Crianças; espírito das trevas, os Exus (Ortiz, 1999). Correspondendo a uma “bipartição do universo religioso em dois compartimentos: Umbanda e Quimbanda”. (1984: 39)

O percurso que tracei até o presente momento foi estratégico para chegar a bipartição do universo religioso, pois a partir do capitulo seguinte me deterei na entidade Exu e seu correspondente feminino a Pomba-gira, representantes do compartimento inerente às trevas. Darei ênfase a este compartimento tendo em vista que o Exu é um dos elementos dentro da ética umbandista responsável pela permissividade/flexibilidade sexual, permitindo um livre trânsito pelos terreiros de indivíduos pertencentes as mais variadas orientações sexuais periféricas.

Deter-me-ei com mais afinco à Pomba-gira no intuito de deixar você leitor, o mais familiarizado com a entidade, para que no terceiro capitulo entenda melhor a construção da referida entidade no imaginário das prostitutas pesquisadas e a relação travada entre elas. Por enquanto, atentemos para a ética umbandista e a permissividade sexual.

1.5. Ethos Umbandista e Permissividade Sexual

Não é necessário ser um exímio observador para perceber num terreiro de Umbanda, a presença de homossexuais masculinos e femininos. Sem constrangimentos, em meio às identidades sexuais legitimadas pela ideologia dominante, a presença dos homossexuais, principalmente do sexo masculino, salta aos olhos. Este aspecto da Umbanda me chamou atenção desde a primeira vez que fui ao terreiro do rei Sibamba, onde vestindo saia rendada e blusa tomara que caia, um médium do sexo masculino,

encenava uma performance própria, inerente a sua identidade sexual manipulada. Antes de entrar para ser incorporado pelas entidades, acendia seu cachimbo e sentava-se com a saia entre as pernas, afastado do restante do grupo num cantinho em meio às plantas. Logo após entrava na gira e era incorporado pelas entidades, sempre finalizando a sua participação com a incorporação das suas Pombas-giras. Sua performance era marcada pelo seu corpo sempre arqueado para trás, o remelexo dos seus ombros e suas gargalhadas estrepitosas que ecoavam no terreiro em consonância com as batidas do atabaque, num "espetáculo" ritual único. Este mesmo médium, incorporado com uma Pomba-gira, foi quem proferiu a frase: "homem liso na minha cama não se deita", responsável por uma das minhas primeiras associações do universo umbandista ao universo da Prostituição. Atento a esta peculiaridade, nos muitos terreiros por onde passei, sem exceção, pude constatar a presença dos atores em questão.

No que concerne a presença das prostitutas: Quais os elementos que no terreiro fariam com que eu as identificasse? Problema sem solução, pois todas as mulheres apresentavam-se como prostitutas em potencial. Com esta asseveração não estou, temendo uma afirmação preconceituosa, afirmando tenderem todas as mulheres presentes no terreiro à atividade prostitutiva. Outro fato interessante de extremo significado relacionado à permissividade sexual, bem como da relação da Umbanda com a Prostituição, como pude saber através das "despretensiosas" conversas informais: um cabaré onde no seu interior, a portas fechadas, quando da presença de um médium de Fortaleza, acontecem sessões. Para finalizar a gama de exemplos que confirmam a relação dos dois universos, já que o que se pretende neste tomo é exatamente explicar que fatores inerentes a Umbanda permitem essa intersecção, através de informações diagonais[17] as quais não podem ser explicitadas por uma questão deontológica, uma das mães-de-santo mais respeitadas da comunidade umbandista sobralense, já foi prostituta.

Diferente de outras religiões cristãs, onde o sexo representa um aspecto do comportamento humano intocável, um tabu. Na Umbanda, nos terreiros pesquisados, o que pude constatar é que no tocante ao exercício da sexualidade e a exteriorização dos comportamentos inerentes às identidades sexuais, sejam elas legitimadas ou não pela

---

[17]utilizo diagonal de acordo com Rita Amaral, em entrevista cedida a Vagner Gonçalves - O Antropólogo e Sua Magia – pág 43, onde, falando sobre a iniciação do pesquisador no campo do afro-brasileiro ela afirma: "em geral vai falar mais sobre a casa dos outros, e assim o conhecimento do camdomblé é sempre diagonal. Você entrevista um e aprende sobre outro".

ideologia dominante, quando não tratadas de forma natural, são alvos de comentários jocosos. Por inúmeras vezes presenciei no terreiro, após os rituais, brincadeiras de cunho sexual, bem como proferimentos de palavrões, tudo de forma muito natural, na presença de idosos e crianças pertencentes ao grupo.

A fim de uma explicação exegética sobre esta ética sexual específica, mesmo tentando compreender a instituição no presente momento, dando ênfase à representação dos umbandistas pesquisados, entendo a Umbanda a partir de Ortiz, quando nos coloca que: “a reinterpretação cultural preserva significados antigos dentro de novas formas, ou conserva velhas formas dentro de novas significações” (1999: 125). Seguindo esta assertiva, compreendo a presente instituição, legitimada por religiosos e estudiosos como genuinamente brasileira (ver p.21), no que concerne também ás questões sexuais, a partir de uma reinterpretação da cultura afro-brasileira. Desta forma, com relação à flexibilidade/permissividade sexual, podemos observar alguns aspectos inerentes ao afro-brasileiro, que mesmo de forma inconsciente foram assimilados pelo complexo cultural umbandista.

Para Motta as religiões afro-brasileiras pressupõem uma ética específica, independente, separada do plano do limpo e do sadio. A diferença de outras éticas religiosas onde é a própria pessoa do devoto que se oferece em sacrifício aos deuses com todas as implicações de comportamento e estilo de vida (Motta: 1995). No afro-brasileiro o que interessa essencialmente é o dom exterior, o correto oferecimento do sacrifício ritual, não importando “as disposições interiores dos devotos, suas opções éticas ou morais” (1995:173). Seguindo esta reflexão Motta afirma que o comportamento sexual é “adiáforo”, “não agradando nem desagradando aos orixás que não estão preocupados com estas questões”. (1995:175)

Para o autor supracitado, a permissividade, que não é apenas de cunho sexual é reflexo do comportamento dos próprios orixás, que “Análogos aos deuses do panteão greco-romano, os orixás tem relações sexuais dentro e fora do casamento e levam, enfim, o mesmo tipo de vida, “humano, demasiadamente humano”, dos seus devotos” (1995:184). Neste aspecto entra em consonância com Teixeira, quando no artigo Lorogum – Identidades Sexuais e poder no Candomblé, onde discute identidades sexuais 1/divisão de trabalho/poder, nos coloca que há uma correlação entre uma

sexualidade humana e uma sexualidade mítica, “já que as histórias dos orixás também são utilizadas para explicar os papéis sexuais”. (1987:35)

Na Umbanda, conforme exposto anteriormente, há uma reinterpretação desta ética sexual inerente ao afro-brasileiro. As histórias míticas dos orixás são “esquecidas”, associados aos santos católicos os orixás são destituídos do exercício de suas sexualidades. Na Umbanda, teoricamente, o sexo tem lugar especifico, ou seja, o “lugar especifico” do sexo é na quimbanda, compartimento ao qual, a partir de uma divisão tendo como parâmetro a ideologia da sociedade global brasileira, bem e mal, moral e imoral, estão legados os comportamentos e pedidos imorais ou impróprios: desejo sexual, a morte de alguém, etc. (Ortiz: 1984). Na Quimbanda quem reina são os Exus em parceria com seus correspondentes femininos, as Pomba-giras, corroborando para que o imaginário do sexo seja bem mais explicito.

Em síntese, a ética do aqui e do agora, essencialmente utilitária, que vigora no universo umbandista é voltada para a resolução dos problemas particulares, concretos e determinados dos adeptos, não condizente com uma ética “acéptica” ou mesmo com uma moral sexual prescrita pela ideologia dominante.

2. Na Encruzilhada: O Exu e a Pomba-gira.

Quando ele vem
Vem no clarão do sol
Quando ele vai
Vai no clarão da lua
Vai gargalhar
Qua qua qua
Seu tranca rua
Que destranca
No congá
(corimba do Exu Tranca Rua)

Ao iniciar este capítulo abordando a figura do Exu, objetiva-se, através das representações dos pais-de-santo entrevistados, compreender a essência dessa personagem na Umbanda. Consequentemente sendo a Pomba-gira o seu feminino, indiretamente ao tratar do Exu, estarei fazendo menção às tais entidades femininas: Exu-Mulher. Discutirei alguns autores que versam sobre esta temática. Partindo da premissa de que os sentidos dos símbolos mudam de acordo com as sociedades que os utilizam, darei ênfase a fala dos indivíduos aos quais dialoguei durante a pesquisa de campo.

2.1 O Lugar do Exu é na Quimbanda?

Como abordado no capítulo anterior, a organização do cosmos umbandista está fundamentada na teoria das linhas, correspondendo a cada linha o domínio de um Orixá. Seguindo esta reflexão, qual o lugar ocupado pelo Exu na organização deste cosmos e que tipo de funções são atribuídas a esta entidade a partir do lugar que ele ocupa? Teoricamente há uma bipartição do universo religioso: Umbanda/Quimbanda, pertencendo nossa personagem ao domínio da Quimbanda. No entanto, na dinâmica dos terreiros esta divisão não se apresenta de forma clara, dicotômica, o que se pode observar é um diálogo entre estes dois universos. A fala do pai-de-santo Zé Maria nos confirma esta afirmação:

> Exu não é linha, o Exu é o lado esquerdo da gente e os kimbandeiros, os espíritos que vive nas encruzilhada, que vive nas treva, mas são, mas cada um deles trabalha para Ogum, trabalha pro Oxossi, pra

> Xangô, pra os Preto Velho, eles são umas pessoas, ta entendendo? que tem compromisso com a umbanda. Vixe Maria mas eu falei demais.

Como pudemos observar, o Exu, pertencente ao domínio da Quimbanda, trabalha nas mais variadas linhas da Umbanda. Para ser mais enfático acerca do diálogo Umbanda/Quimbanda, observemos no discurso de Zé Maria quando nos diz, sendo ele umbandista, que o “Exu é o lado esquerdo da gente” e que as tais entidades “tem compromisso com a Umbanda.” Outro aspecto que valida a afirmação acima está relacionado ao processo de iniciação dos médiuns. Todo pai-de-santo ou filho-de-santo que passou por todos os seus fundamentos recebeu o cruzo de Exu. Sobre o cruzo o Sr. Pedro Cruz nos fala:

> O cruzo é uma força substancial sobre o mundo espírita, do guia se aproximar, dar força àquele médium. Já vem trazendo a ponta de corrente dele, depende da falange que ele dominar, depende da força, do poder que ele é, trazer as correntes pra jogar em cima daquele médio... aplicar o cruzo. Pelo cruzeiro, pelo Salomão, pela flecha, depende do, da linha que o médium é capacitado a receber.

A partir dessas afirmações podemos constatar que não existe Umbanda sem Quimbanda e neste aspecto, mesmo que de forma amena, os pais-de-santo admitem a utilização da Quimbanda como instrumento para lutar contra a própria Quimbanda, nunca para a prática do mal. Podemos observar este aspecto quando Zé Maria relatando sobre sua vinda para Sobral, sua mãe-de-santo permite que ele abra o seu próprio terreiro:

> Pode botar o seu terreiro, só está lhe faltando uma coisa: o seu cruzo de Exu, pra você ter condição de desmanchar trabalho de magia negra e se defender de qualquer ataque de quimbandeiro. Aí numa noite de sexta-feira que de primeiro trabalho de magia negra é dia de sexta-feira. Aí eu comprei um galo vermelho, nós fomo pra encruzilhada e eu e o marido dela, uma dona de um terreiro que tinha lá e eu me atuei com o seu tranca-rua e ela com seu sete-encruzilhada. Aí ele sangrou o galo e ela não coisou a minha cabeça, ela lavou o meu braço assim escorrendo sangue, cê tá entendendo né? (...) Isso! O cruzo pronto! Um trabalho lá da ciência delas tá entendendo? lado dela quimbandeira, pronto, aí eu vim embora pra cá.

Um aspecto político deve ser levado em conta em se tratando da bipartição do universo religioso. A partir do surgimento das federações umbandistas culminando

com o primeiro congresso no Rio de Janeiro no ano de 1941, surgem as primeiras diretrizes de sistematização e legitimação da Umbanda. Segundo Ortiz (1984), a participação dos “intelectuais” da religião em meio a esses acontecimentos é de extrema importância, reconhecendo a participação destes intelectuais na criação da religião[18]. Nos coloca que todo movimento social que se inicia requer uma identidade, neste aspecto o autor ressalta o papel de destaque dos intelectuais, pois eles interpretam o passado à luz das necessidades presentes:

> a religião umbandista é uma síntese de elementos históricos brasileiros, mas ao mesmo tempo é um produto simbólico, mediatizado pelos intelectuais, que se realiza em um determinado momento histórico da sociedade brasileira, isso faz com que a ideologia umbandista reinterprete os valores da “moderna” sociedade brasileira e vá traduzi-los dentro do campo semântico religioso. (1984: 41)

A fim de ser legitimada perante a sociedade global brasileira, os “intelectuais” da religião estabeleceram esta divisão como estratégia para a construção de uma identidade religiosa que condissesse com os valores da macro sociedade a qual a Umbanda estava inserida. Ou seja, a dicotomia Umbanda/Quimbanda - bem/mal, ordem/desordem, moral/imoral - é criada em virtude da ordem prescrita, na tentativa de um afastamento das marcas que a identificassem com o seu passado afro-brasileiro, aspirando ser assimilada pela sociedade de forma geral como religião que se pretendia genuinamente nacional. Destarte, todas as ações e aspirações que não condissessem com os princípios éticos e morais da sociedade em questão, foram relegados ao plano da Quimbanda. No entanto, o que se pode observar na prática, no que concerne a resolução imediata das necessidades, mazelas ou conflitos dos adeptos é a esse compartimento que os umbandistas recorrem. Sobre este aspecto Pordeus é enfático:

> a Umbanda relegou elementos dos mais significativos da cultura afro-brasileira ao plano da Quimbanda. Enviou o Exu para a senzala, colocou-o em seu lugar, na magia negra. Apesar da fachada umbandista, é a Quimbanda que é sempre praticada quando as coisas não funcionam bem ou nos estados de aflição. Não tememos dizer que ao longo de nossas pesquisas, a Quimbanda se revelou a prática mais importante dos terreiros umbandistas. O fato de se recorrer a ela é compreensível, já que a umbanda em seu aspecto moral, se baseia

---

[18] Sobre a importância da participação dos “intelectuais” da religião na criação da umbanda ver Renato Ortiz – Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia, págs 40 a 54, na Revista Religião e Sociedade 11/3

> na visão de mundo “kardecista”. A Quimbanda como imagem refletida no espelho, é o inverso da Umbanda, ou ainda, a sobrevivência da memória negra através da rearticulação de Exu. (2000: 79)

A partir das passagens acima, o lugar do Exu para fins classificatórios é na Quimbanda, no entanto, não existe Umbanda sem Exu, pois segundo os pais-de-santo entrevistados e a partir da observação participante, os Exus são essenciais para a dinâmica dos terreiros. Eles “são os escravos dos orixás”, os “descarregadores” do ambiente. Inerentes a Quimbanda, os Exus são entidades amorais a serviço dos desejos humanos mais transgressores. Desta forma, a Prostituição, categoria segregada pela moral vigente, em se tratando da Umbanda, encontra uma aceitação na Quimbanda, na medida que as Pomba-giras, correspondentes femininos dos Exus, resguardando todas as suas características, exteriorizam através de sua mitologia e na dinâmica do ritual o estereótipo da prostituta, da mulher fatal, da mulher sexualmente ativa, das benesses advindas do poder da sexualidade e da sensualidade feminina.

2.2 O Exu

O Exu é o elemento central de distinção entre as práticas legitimáveis e as não legitimáveis no decorrer do processo de institucionalização e legitimação, por que passou a Umbanda ao longo do seu processo de sedimentação como instituição genuinamente brasileira. Para ser mais radical, diria que o Exu configurou-se como “bode expiatório” nesse processo, sendo atribuído a ele todas as características tidas como desviantes, impróprias a uma moral acéptica e dicotômica.

As características atribuídas a nossa personagem não foram construídas de forma aleatória, são frutos de uma gama de fatores que se fôssemos no deter com afinco a estas questões, necessitaríamos minuciosamente “viajar” desde a África ao Brasil, seguindo a trajetória do Exu, observando a sua metamorfose ao longo da história afro-brasileira. Não temos esta pretensão, nem muito menos para o que nos propomos necessitaríamos tamanha empreitada. No entanto, compreendo que para uma maior assimilação do presente, alguns aspectos do passado, relacionados ao processo de reinterpretação do Exu, necessitam ser salientados.

A concepção do Exu enquanto espírito das trevas advém da associação ao diabo cristão, tal como era concebido na idade média, pelos missionários na África. Esta associação está ligada as representações fálicas da entidade (Pordeus, 2000), a partir de uma ótica valorativa, em que a cultura africana é interpretada tendo como parâmetro a cultura européia. Esta associação culmina hoje na concepção observada nos terreiros pesquisados, na medida em que os Exus são entidades avessas à moral e aos bons costumes. Representando através de suas mitologias, iconografias e performance ritual, estereótipos sociais de categorias marginalizadas, como também estereótipos ligados à morte e ao sombrio: malandros, bêbados, assassinos, prostitutas, meia-noite, calunga, morcego, cemitério, caveira, tumba, caixão, navalha. Entretanto, assim como a divisão Umbanda/Quimbanda, as entidades não se apresentam congregando única e exclusivamente o mal sobre os seus domínios, daí o caráter ambíguo que alguns pesquisadores salientam e que pudemos constatar a partir da nossa realidade empírica:

> O Exu é uma personagem civilizadora e corresponderia, no plano conceitual, à alegoria da irresponsabilidade, já que suas ações traduziriam sobretudo a incapacidade de julgar e discernir entre o bem e o mal. Ele seria então a própria antítese do demônio cristão, representação do mal absoluto que conduziu o homem a comer o fruto da árvore proibida e adquirir a consciência do bem e do mal. Exu, ao contrário, não se apropria dessa consciência, ele na verdade é o homem antes da serpente. Podemos então dizer que seu aspecto que pratica o mal, e deseja-o, decorre muito mais do mal dos homens, de suas projeções míticas ou dos desejos coletivos responsáveis pelas transgressões que ele venha a cometer. (Pordeus jr.: 2000; 60)

Concordando com a afirmação acima, o caráter ambíguo dos Exus pode ser observado quando nos rituais, incorporados nos médiuns, proferem uma frase que explicita esta qualidade: “o trabalho é meu o pensamento é de vocês”, fazendo alusão à realização de quaisquer que sejam os desejos dos pedintes. Como observaremos a seguir esta ambigüidade também advém do fato dos Exus serem entidades ligadas ao plano material, pois, assim como o homem, congrega na sua personalidade aspectos positivos e negativos. Indaguei a um filho-de-santo do terreiro “Centro de Umbanda Ogum Megê” o porquê da ambigüidade de nossa personagem. Respondeu-me fazendo uma analogia do Exu a uma criança, uma vez que, iniciantes nos processos de endoculturação, ainda não possuírem a qualidade de distinguir o correto do errado, bem como da qualidade que a criança tem de agir mediante mimos. No capítulo seguinte, onde trataremos da relação da prostituta com a Pomba-gira, poderemos confirmar esta

analogia, na medida em que os Exus femininos agem mediante o oferecimento de presentes ligados ao seu estereótipo, ou seja, mimos. Por hora, atentemos para o que Zé Maria nos fala sobre o Exu:

> é o Gerson, seu Tranca Rua, é o seu Tirirí, é o seu Sete Caveira, seu Sete Porta, seu Sete Estrada, Sete Campina e ai vai, é outra falange... do povo de treva, do povo que vive entre o espaço e a terra. São os nossos vizinhos, **os Exu, mora nas encruzilhada e são os nossos vizinhos que é mais perto da gente do que os próprios orixás**. A função dele é o que você quer dentro do bem e do mal, se você quer por defesa pra guardar o seu terreiro, a sua esquerda e se defender dos inimigos você tem, se você tem eles pra fazer o mal aos outros você tem. Eles sãos espíritos obedientes que fazem as coisas por interesse pessoal, espírito de treva não trabalha de graça, você quer dar uma garrafa de cachaça, cê ta entendendo como é a história? uma galinha preta, uma coisa, a vida de um animal irracional. Pronto, eu expliquei melhor que eu pude.

A ligação dos Exus ao plano material é uma constante no discurso dos entrevistados, sendo suas características míticas oriundas de suas vidas na terra, em que, através de múltiplas reencarnações fora lhes dado a oportunidade de progredir. Porém permaneceram no erro, praticando ações não condizentes com uma ascensão na escala espiritual. Ao indagar Gilberto sobre a diferença dos Exus para os Eguns – espíritos que numa acepção kardecista corresponderiam as almas – respondeu-me que, diferentes dos Eguns que são espíritos desencarnados a pouco tempo, ainda estando através de possíveis reencarnações num processo evolutivo, os Exus são entidades de inumeráveis reencarnações, não lhes sendo mais possível evoluir sozinhos, necessitando da ajuda dos médiuns através da prática de ações tidas como benéficas. Está sublinhada nos discursos dos entrevistados, na medida em que não fazem menção de forma explícita, a concepção kardecista de reencarnação, onde num processo evolutivo, os espíritos passam por diversas reencarnações a fim de purificarem-se para chegar ao topo da escala espiritual. Observemos melhor estas questões no discurso de Gilberto:

> Exu ele já é consciente, porque já teve outras e outras, ou seja já viveu há muitos e muitos séculos. Foi passando de, por outras vidas, encarnados e com as mesmas vidas fazendo as mesmas coisas, ganhando oportunidades de, de se evoluir espiritualmente, mas quando chegava na terra fazia a mesma, a mesma coisa, mesmo inconsciente do que já tinha feito na outra reencarnação, é um espírito já de muitas, de muitas reencarnações e, e trevosas. (...) o Exu não, já tem seu grau, se foi dada as oportunidade de evolução é o que eu acabei de lhe falar, mesmo inconsciente daquela reencarnação fazia a

> mesma coisa. Quer dizer nunca evoluiu, ou seja, então ganhou o grau, ele pode evoluir através das mentes de quem, de quem hoje ele necessita, ou seja dos médios, ai pode ser que ele evolua dentro do nosso próprio meio, deu pra entender, dentro do nosso próprio meio é que tanto pode evoluir como ele pode mais ainda se afundar. Porque nós também vivemos numa vida material de transgressão, você sabe disso, existe pessoas bondosas, existem pessoas más em vidas mesmo, então isso, o que fazer com que o Exu, por exemplo se eu quero evoluir um Exu para mim, eu como pai-de-santo vou é, eu pó na minha cabeça eu vou evoluir esse Exu, então o que é que eu vou fazer, eu vou fazer com que ele trabalhe por intermédio da minha mente ele seja um intercessor de que? De levar mensagens a divindades benéficas, ou seja, trabalhar em prol de auxiliar alguém, e não de prejudicar, então isso ai, a maneira que ele está evoluindo, por quê? Por intermédio da minha mente ou qual estou trabalhando para ele no sentido de evoluir, então ele automaticamente ele tem que evoluir é em terra, então ele vai me agradecer, ele vai zelar mais um pouquinho por mim mesmo que a diferença é que eu tenho matéria e o Exu não, então vai depender de cada mente.

Para os entrevistados, a ligação das tais entidades a terra, a matéria, funciona como argumento básico para explicar os seus predicados:

> o lugar que ele ocupa é o plano terrestre, é o plano material nosso, ele está mais próximo a nós, a nós que somos vivos. Então é o plano terrestre que ele ocupa por ele ser, por quê ele ocupa esse lugar? Por quê ele ocupa nosso plano terrestre? por que ele está mais próximo de nós? Porque nós somos, todos nós somos filhos de deus mais, cada um de nós carrega nossos defeitos, então ele, por que ele é chamado de Exu? porque ele esta próximo a nós, porque foram encarnados, mas que, devido os defeitos eles tiveram, eles ocupam o plano terrestre, ou seja, está mais próximo do ser humano, com seus vícios, com suas, com sua bebida, com seu fumante, com suas gargalhada, com sua tristezas e com suas dores, então ele, ele ocupa esse lugar (Pai Gilberto)

A afirmação de Pai Gilberto, no que concerne a ligação dos Exus ao plano material, também pode ser observada na fala do Sr. Pedro Cruz:

> Rapaz um Exu é uma entidade, que depende também do sistema que ele convivia, sobre vaidade, farras e bebedeiras, matando um, matando outro quando ele convivia na vida material.

Tendo em vista que a maioria dos entrevistados pertence à mesma família-de-santo, outra característica também ligada à relação do Exu ao plano material é recorrente nas falas de nossos informantes. Esta característica concerne aos conceitos

nativos de “Faxineiros” e “Escravos dos Santos[19]”. Para Zé Maria, dona Antonia Grande e para Gilberto, o Exu é um elemento de extrema importância no terreiro, pois eles exercem a função de “Escravos dos Orixás”. Nesta perspectiva, ao se realizar um trabalho, termo utilizado de forma recorrente como “expressão da imensa gama de rituais praticados”, sendo considerados trabalho e magia um único fenômeno (Pordeus:2000), são os Exus que são encarregados da limpeza do terreiro, ou seja, uma entidade faz uma cura, uma limpeza e os Exus são encarregados de se livrar destas energias negativas:

> eles são os empregados do Ogum, do Xangô, do Oxossi, do Preto Velho, ce entendeu como é a história? eles são os descarregador de dentro do terreiro. Um Orixá faz uma cura, uma limpeza, uma coisa e eles é quem varre, é os faxineiro. (Zé Maria)

> o Exu ele serve no terreiro pra fazer explanação né, uma limpeza. Por exemplo o Exu que a pessoa ocupa, pelo menos eu ocupo um Exu aqui pra fazer uma explanação, fazer, é como que, assim, uma pessoa faz um trabalho junta um bocado de lixo ai o Exu vem varre leva (...) descarrega, é como que um escravo, o santo manda e ele faz. (dona Antônia Grande)

> o Exu é uma legião de homens e mulheres, o Exu é classificado entre parênteses por Exu que homem, e mulheres também Exus que são chamados de Pomba-gira, é uma legião e são, fazem parte da, do ritual da umbanda, são da quimbanda mas fazem parte do ritual da umbanda por serem escravo dos santos, os umbandistas usam o Exu como escravo dos santos, os umbandistas usam o Exu como escravo dos santos, mas eles também tem o próprio grau deles de liberdade sem ser escravo dos santos (...) quando usado para o bem, que o Exu não faz só o mal, o Exu faz o bem, para ser usado pelo lado positivo ele torna-se escravo de um dos santos que comanda todas aquelas legiões então comanda o Exu também em levar o recado do Exu também, ou seja, o Exu leva o recado ao santo e o santo transmite para a força maior, a força suprema. (Gilberto)

A ligação do Exu a terra, com todas as implicações que esta ligação pode oferecer, faz com que o lugar que ele ocupe por excelência sejam as encruzilhadas, esquinas, cemitérios, portões de mercado. Por estarem mais próximo dos homens, agem mediante a troca de presentes materiais: bebidas alcoólicas, cigarros, charutos, galinha preta, sangue, levando os desejos dos homens aos orixás – habitantes dos astros – para que por sua vez os transmitam para a “força suprema”, tornando-se dessa forma

[19] lê-se também orixás, pois os pais-de-santo ora utilizam o termo “escravo dos santos” ora utilizam “escravo dos orixás”.

“escravo dos Orixás”. Seguindo a lógica dos informantes em questão, sendo o Exu uma entidade ligada a terra, conseqüentemente ele está em todos os lugares, no entanto, para que o Exu trabalhe com as forças da natureza – oceano, matas, pedreira, rios, cachoeiras – será necessário o consentimento das divindades designadas pela “força suprema” para “gerenciar” estas fontes de energia, ou seja, os Orixás. Entretanto, quando utilizado para a prática do mal, obedecendo aos desejos dos pedintes, o Exu transgride a ordem cósmica, pois não ousaria – nem ele, muito menos os adeptos - em demandar o auxílio das divindades puras. Neste caso, o Exu tem “o próprio grau dele de liberdade”, agindo mediante as forças das trevas:

> Ai quando se especifica o Exu no inferno ai não tem babado, ai ele já ta no trono dele, não tem pra, pra, você entendeu? ali ele não é mandado pro ninguém, é justamente quando ele vai, vai ao lugar que eu lhe falei por que? Porque alguém induziu ele com a mente para não pedir licença a ninguém e fazer o que é errado, ce entendeu? Alguém manipulou. (Gilberto)

A concepção do Exu enquanto “Escravo dos Santos” nos possibilita uma síntese no que concerne ao proposto no início deste capítulo, ou seja, compreender através dos dados empíricos a essência da nossa personagem. A partir deste conceito, nos foi possibilitado de forma mais contundente salientar o caráter ambíguo do Exu, bem como o diálogo Umbanda/Quimbanda, tendo como parâmetro para esta discussão a ligação, já salientada, do Exu ao plano carnal.

2.3 Exu-Mulher

Não é privilegio da nossa cultura a ligação de uma divindade feminina à Prostituição[20]. Afrodite, a deusa grega do amor, conhecida e cultuada pelos seus dotes de beleza, possuindo referências mais terrena pelos gregos antigos, era conhecida em

[20] Em as Prostitutas na História Nickie Roberts nos diz que a Prostituição tem origem no culto pré-histórico à deus Instar, quando numa sociedade matrifocal, em que as mulheres representavam a força geradora da vida, eram a própria encarnação da divindade. Através de rituais sexuais – bacanais – as mulheres eram o elo de ligação entre o homem a comunidade e a deusa. Com o advento das sociedades masculinas, em torno de 3000 a. C. tribos guerreiras nômades começaram a invadir as sociedades matrifocais, subjugando - as e sujeitando-as ao poder masculino. É neste contexto que surgem as primeiras civilizações na mesopotâmia. Com o advento do poder masculino, sacerdotes e deuses homens foram instituídos e o culto a deusa, agora em templos, ao longo do tempo suprimido. Segundo a autora, a Prostituição sagrada constituiu-se na resistência da tradição dos rituais sexuais, desde a idade média para tornar-se “parte integral da adoração religiosa nas primeiras civilizações do mundo.” É nesse período, em torno do segundo milênio a. C. que a Prostituição sagrada se torna visível e tem os seus primeiros registros na escrita. (1998: 19-30)

Siracusa como Afrodite das Belas Nádegas, em Atenas como Afrodite a Cortesã, bem como em diferentes épocas e lugares conhecida como: Afrodite do buraco ou da copulação, Afrodite que cavalga Astride, que se abre, a prostituta. Vênus, a versão romana da deusa do amor e da beleza, era considerada a protetora das prostitutas. Em sua concepção como tal era conhecida como Vênus Volgivava, e seu festival era realizado anualmente em 23 de abril, comemorado por prostitutos e prostitutas[21] (Roberts: 1998). Oba, divindade guerreira, protetora das prostitutas na África, sincretizado com nossa senhora dos prazeres em Recife e Alagoas[22]. Sem deixar de mencionar o caso clássico de Maria Madalena, que de acordo com a imagem cristã da sexualidade – suja e degradada – arrepende-se pelos seus pecados ligados à carne e torna-se a protetora das prostitutas.

No Brasil encontramos as Pombas-giras. Exus femininos do panteão umbandista que se caracterizam pelos seus atributos "ligados" à sexualidade e a Prostituição: luxuria, desejos carnais, lascívia, vida sexual desregrada, desordem, escândalo, oriundos, assim como no caso dos Exus, de suas vidas na terra em que foram prostitutas, cortesãs, mulheres de baixos princípios. Diferentes de Maria Madalena que se caracteriza pelo arrependimento, as Pombas-giras quando incorporadas nos médiuns fazem apologia à Prostituição. Nos rituais em que "o povo da rua" possui papel de destaque, logo após a incorporação dos Exus masculinos elas transformam-se em protagonistas da festa, podendo ser observado um ritual que celebra a força da mulher sexualmente ativa, do poder de manipular o mundo em seus mais variados aspectos através de estratégias ligadas ao "poder genital feminino".

Para Monique Augras, a Pomba-gira é pura criação brasileira, tendo surgido a partir de um processo de destituição das características sexuais de Iemanjá[23], sincretizada com a **Imaculada** Conceição, canalizadas para nossa personagem:

> a Umbanda, parece ter promovido, em torno da figura de Iemanjá, um esvaziamento quase total do conteúdo sexual. Tal sublimação (ou repressão?) deu ensejo ao surgimento de nova entidade, pura criação brasileira, a Pomba Gira, síntese dos aspectos mais escandalosos que

---

[21] Sobre as deusas Afrodite e Vênus e suas ligação à Prostituição ver Nickie Roberts – As prostitutas na História, capítulos II e III.
[22] Bastide – As Religiões Africanas no Brasil – segundo volume. 1971. pág 363 e 360.

> pode expressar a livre expressão da sexualidade feminina, aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais (1989; 15).

Motta, com base na sua experiência, nos chama atenção para o risco em se fazer suposições sobre a origem de entidades cultuadas em religiões populares (1995). No entanto, em consonância com Augras, no que concerne ao nome, nos colocam que advém de Bombonjira, equivalente congo do Exu ioruba, que por assonância transformou-se em Pomba-gira, com as associações semânticas as quais popularmente conhecemos:

> Não parece haver dúvidas que o nome de Pomba Gira resulta de um processo de dissimulação, que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois, em Pomba Gira, recuperando assim palavras que possam fazer sentido em português. Pois a "gira", palavra de origem bantu (njila/njira, "rumo, caminho" segundo castro, 1938, p. 100) remetida ao português girar, é, como sabemos, a roda ritual da umbanda. E "pomba", por sua vez, além de ave, designa também órgãos genitais, masculino no Nordeste e feminino no sul. Até no nome aparecem a ambigüidade e a referência sexual. (Augras: 1989, 25 e 26).

2.3.1 As Pombas-giras nos terreiros pesquisados

Pomba-Gira Sete Saia, Pomba-gira Cigana, Pomba-gira Leviana, Pomba-gira das Flores, Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Navalha, Maria Quitéria, Tereza Légua, Cigana Esmeralda, Moça de Ganga, Rainha das Sete Encruzilhadas, Rosa Caveira, Chica Caveira, Chica Baiana, Princesa Linda, Surubita, Eraldina, Luziara. Dentre muitas outras, estas são os Exus femininos que, quando não observadas nas giras, foram citadas pelos pais-de-santo entrevistados ou por outros adeptos com quem tive oportunidade de conversar no decorrer da pesquisa de campo. Para eles, estas entidades são mulheres muito poderosas, vaidosas, alegres, festivas, amáveis. Amantes do luxo, da luxúria, o princípio do prazer. No entanto, muito perigosas, vingativas, com quem se deve ter muita cautela no tratar, pois diante da menor falta o preço que se paga é muito alto.

Para dona Antônia Grande as Pombas-giras entram em qualquer tipo de magia, mas elas são mais apropriadas nos trabalhos de amor. Esta característica se dá pelo fato de em vida terem sido prostitutas, mulheres muito exploradas pelos homens e

discriminadas pela sociedade. Possuindo dessa forma uma vida muito difícil, “então o que elas quere mesmo é dá amor pras pessoas”. Ao indagar dona Antônia de que forma elas tiveram uma vida difícil, a informante através de um exemplo concreto nos presenteia com um aspecto da história da Prostituição em Sobral, na década de 1950:

> difícil, hoje em dia não, hoje na nossa época, no nosso dia a dia as coisa mudaram, porque na époc, no no passado né, nessa época ce sabe que se uma mulher se prostituía era capaz de ser queimada né, ninguém dava valor né, era como uma pessoa que tivesse uma, era como uma doença contagiosa, as pessoas não andava mais ela né, tinha que ter lá seu lugar certo de viver, so andava na hora, pelo meno quando eu cheguei aqui em Sobral mesmo em Sobral tinha hora certa das mulheres prostituta ir pro mercado, porque se passasse daquela hora a que pisasse no mercado ia presa, era, tinha isso (...) Nesse tempo que aqui, bianqui depois do seu Raimundo pra lá era um cabaré (...) seu Raimundo uma mercearia que tem biani na, no triângulo, no trilho ai (...) daí do seu Raimundo pra lá ate chegar lá, lá, até chegar lá naquele mercadinho da economia isso ai tudo era casa de prostituta (...) era zona, ali era uma zona. Então ali elas, elas moravam, tudim morava ai, mas tinha a hora de ir pra rua, ninguém se misturava com as família não (...) acho que talvez mais rigoroso tenha sido muito mais antes né? [24]

Para Gilberto, nem todas as Pombas-giras são prostitutas, elas são classificadas mulheres, e, assim como no plano material, existem Pombas-giras de todas as qualidades: casadas, doutoras, juizas, médicas, prostituas, ladras, viciadas, vagabundas. As Pombas-giras prostitutas são as de rua, de encruzilhada, esquina, cabaré, cemitério, mercado. Vejamos duas corimbas da Pomba-gira Leviana:

> Mais ó meu deus como é triste a tua sina
> Ó meu deus como é triste a tua sorte
> Bebendo de bar em bar, caindo pelas calçadas (bis)
> Teu travesseiro é uma pedra, tua cama é as calçadas
> Tua vida é beber, de bar em bar apaixonada
> É Pomba-gira leviana, mulher das encruzilhada
>
> É uma mulher leviana
> não tem pai, não tem mãe, não tem nada
> não tem quem chore por ela
> sua vida é uma amargura
> bebendo de bar em bar
> em cada cidade que passa
> É uma mulher leviana
> não tem pai, não tem mãe, não tem nada
> pra que viver nesse mundo

[24] O endereço citado por dona Antônia atualmente corresponde à rua Joaquim Lopes, entre as ruas Jorn. Deolindo Barreto e a Cel. Monte Alverne.

caída pelas calçadas

Como pudemos observar, por estarem ligadas ao plano da rua caracterizam-se pelos mais degradados predicados. Nesta perspectiva podemos concordar com Birmam, quando afirma que contrário aos valores da casa, da família – afeto, relações de parentesco -, o domínio dos Exus é a rua, - marginalidade, anonimato, relações impessoais -, por isso marginal e ambíguo. (1985)

Para o Sr. Pedro Cruz a Pomba-gira é uma moça formosa, de taberna, de orgia, que bebe, fuma e se diverte. Representa o império, o poder do ouro. Ao abordar a Pomba-gira na hora da entrevista afirmou que eu era muito curioso, mas como gostava de “pessoa assim” me mostraria um livro. Nele pude encontrar noventa e seis nomes de Pombas-giras, ao ler o da Pomba-gira Pervertida perguntou-me o que seria a palavra pervertida, respondi apenas que pervertida é pervertida e pedi para que ele me dissesse o significado da palavra, pois naquele momento percebi que esta significava para ele um dos conceitos atribuídos as tais entidades, pois já havia lido alguns nomes que não possuíam nenhuma associação semântica à questão sexual. Ele de forma simples me respondeu: “é porque ela é de tudo”.

Através dos discursos dos entrevistados, bem como na dinâmica dos rituais, o que veremos no tópico a seguir, a Pomba-gira apresenta-se fundamentalmente como uma mulher fatal, e por mais que seja usada para variados fins e sejam salientados outros aspectos como o luxo, o êxito nos negócios, a abertura dos caminhos, é a questão sexual que é referida de forma mais contundente. Este aspecto é salientado por qualquer pessoa nos terreiros de Umbanda, seja qual for a sua posição na hierarquia. Embora em determinados contextos o caráter erótico da Pomba-gira seja suavizado através de palavras como amor, carinho, flor, bem como a afirmação de que existem Pombas-giras das mais variadas formas assim como as mulheres no plano material, são as referências ao universo da Prostituição que permeiam de forma quase unânime os discursos dos entrevistados e a performance da divindade no ritual, contudo podemos afirmar que o erotismo, beirando muitas vezes o pornográfico, é intrínseco a estas divindades.

2.3.2 A Pomba-gira Na Gira: Personalização do Transe e Semântica do Corpo.

Imagens, sons, cheiros, sabores, tatos, o diálogo. Um emaranhado de sensações. É dessa forma que percebo os rituais da umbanda, que dentre outros aspectos repletos de simbolismo, de uma magia cênica, estética, um misto de rito religioso, profano, teatral, incitam as mais variadas emoções e reações aos que presenciam uma festa ou mesmo uma gira de Umbanda:

> As giras podem ser consideradas como espetáculos rituais em que se comemoram os mitos umbandistas. As giras são então um conjunto ritual no qual encontramos os ritos elementares – purificações, preces, tabus; e ao mesmo tempo um tipo particular de rito: a atualização dos mitos. (Pordeus Jr: 2000, 104)

É na dinâmica das gira, e das festas - que se constituem rituais que celebram o "aniversário" de determinados Orixás - que as entidades do panteão umbandista "baixam" nos corpos dos iniciados permitindo aos adeptos um contato direto com os deuses. Foi através da observação participante nestes rituais[25], que pude observar a performance das Pombas-giras e tentar compreender a partir dela, associado aos discursos dos pais-de-santo entrevistados quem são tais mulheres.

Para Mauss, "O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. O mais exatamente, sem falar de instrumento, o primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo o meio técnico do homem é seu corpo" (1974: 217). A instrumentalização do corpo na umbanda é mais do que fundamental. É através do fenômeno da possessão que as entidades "in-corpo-ram" os médiuns e por meio dos seus corpos dinamizam os rituais, dando sentido a Umbanda. Diferente do camdomblé em que nos rituais de iniciação os médiuns aprendem os gestos próprios da dança dos Orixás, conservando a individualidade mítica destas divindades, na Umbanda "como não existe uma trama mítica que articule esses modos de possessão um maior grau de arbitrariedade se inscreve no comportamento mediúnico" (Ortiz: 76), nesta perspectiva há a personalização do transe, na medida em que possibilita uma impressão da

---

[25] Entendemos ritual aqui, a partir de Mônica Wilson citada por Victor Turner em O Processo Ritual pág 19: "os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, **sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados**". A partir da observação dos rituais em questão, tendo como parâmetro a citação acima, pudemos no mínimo, tentado compreender os desejos, sentimentos e pensamentos dos indivíduos inseridos nos grupos os quais pesquisamos.

personalidade do médium na performance das entidades, uma vez que o comportamento mediúnico não é regulado pelas tramas míticas oriundas das tradições africanas e sim pelos estereótipos das categorias as quais as entidades pertencem. De acordo com estas afirmações podemos constatar que as "representações cênicas" das Pombas-giras - conservando o arquétipo da prostituta – dependem de alguns aspectos relacionados à personalidade, poder aquisitivo dos médiuns e valores do grupo. Desta forma pudemos encontrar, diferenças peculiares no que concerne à performance, vestimenta, linguajar e etc, que, de acordo com as afirmações acima estão relacionadas ao ethos e poder aquisitivo dos médiuns dos terreiros pesquisados.

A partir do parágrafo acima, no que concerne a acuidade da instrumentalização do corpo, podemos fazer uma ligação com a Prostituição na medida em que o corpo dos atores desta prática também é elemento central das suas atividades. No que concerne às prostitutas, apesar de seus corpos não estarem de acordo com os padrões de beleza midiático, suas vestimentas, linguajar, maneira de andar, sentar, gesticular – quando em atividade – estão instrinsecamenta relacionados às estratégias de conquista de seus clientes. No decorrer da pesquisa pudemos observar em alguns dos cabarés manicures, vendedoras de roupas, perfumes e maquiagens, que vêem o cabaré como um dos mais lucrativos pontos de venda, prestando serviço em domicílio a estes ambientes há tempos.

Para finalizar este capítulo, no intuito de conhecermos melhor a entidade com a qual estamos trabalhando, transcreverei a partir de agora, alguns momentos da performance da Pomba-gira, os quais, acho mais significativo para o que nos propomos aqui.

Dia 22 de março de 2004, festa do Exu Malando no terreiro de Ogum e Exu Ilê Axé de Obaluaê. A casa inteira estava enfeitada com palhas coloridas, a festa começara no dia anterior com a matança para Abaloaê, santo da casa. Repleto de pessoas entre iniciados e adeptos, podia-se observar no círculo formado pelos médiuns, pais-de-santo e filhos-de-santo de outros terreiros. Em frente ao congá uma grande estátua do Exu-Malandro – o dono da festa - de mais ou menos um metro e vinte centímetros. À esquerda uma estátua de uma Pomba-gira vestida com uma roupa de

tecido vermelha e preta, que no desenrolar da festa constatei que era a mesma roupa que Pai Gilberto vestia quando incorporado pela Luziara.

Pai Gilberto estava incorporado pelo Exu Malandro e dona Antonia Grande, sua mãe biológica e mãe-de-santo, com Zé Pilintra, para dar o alaxé – axé, força, energia do santo - aos filhos que estavam no terreiro. Uma pequena mesa e duas cadeiras foram dispostas em frente ao congá para que os Exus sentassem bem no meio do circulo formado pelos médiuns. Em cima da mesinha foi posta uma bandeja com dois frangos, enfeitada nas bordas com alface. Veio uma das médiuns com uma bacia de ágata com água para que os Exus lavassem as mãos. Os dois desfiaram o frango enquanto o tambor roncava e as pessoas cantavam:

Atôtô atôtô Abaluaê
Atôtô atôtô Abaluaê
Atôtô Abaluaê
Atôtô Abaluaê
Atôtô Abaluaê
Atôtô Abaluaê (bis)

Logo após, ainda acompanhados pela corimba de Abaluaê, colocaram uma grande bacia de barro cheia com pipoca na frente do Exu Malandro, as pessoas uma a uma ajoelhavam-se a sua frente, ele jogava pipoca sobre suas cabeças e balbuciava algumas palavras, depois se ajoelhavam frente a Zé Pilintra que por sua vez entregava um pedaço de frango também balbuciando algumas palavras. Esse ritual foi realizado para descarregar os filhos que estavam na casa. Terminado o descarrego, Exu malandro e seu Zé Pelintra – como é chamado pelo povo-de-santo – saíram, não dando as costas para os adeptos até entrar dentro de um quarto. Até então eu não sabia o que estava por vir, sabia apenas que, de acordo com o que Gilberto havia me falado, haveria um dado momento no decorrer da festa que os médiuns seriam incorporados por seus Exus e suas Pombas-giras.

Logo depois que pai Gilberto e dona Antonia Grande entraram no quarto, incorporados pelos Exus, protagonistas da festa até o momento, os médiuns começaram a ser incorporados pelos seus Exus e fizeram um circulo sentados ao chão dando continuidade ao ritual, um por um de cada vez, cantando as suas corimbas e embalando seus corpos ao ritmo frenético do atabaque, maracá e triângulo, numa dança "hipnótica" de movimentos repetidos de pernas e braços.

A apoteose da festa se deu quando Gilberto e dona Antônia Grande, antes incorporados com os Exus masculinos, saíram do quarto numa beleza feminina sensual e extravagante, onde o brilho e o vermelho ofuscavam os olhos dos que estavam no recinto. Luziara e Maria Padilha eram as Pombas-giras que a partir de então protagonizaram a festa do malandro até o ultimo toque do atabaque. Luziara na coroa[26] de Gilberto usava uma saia rodada vermelha com detalhes em dourado e uma blusa preta sem alça do mesmo tecido da saia também com detalhes dourados, uma grande guia[27] com contas pretas e brancas no pescoço, um turbante na cabeça do mesmo tecido da blusa, com correntes de moedas banhadas a ouro como usam as ciganas no imaginário popular. Maria Padilha na coroa de dona Antonia grande era a própria cigana, vestia também uma roupa extravagante onde o vermelho era a principal cor que nos saltavam aos olhos. Ambos os médiuns estavam maquiados e com as unhas pintadas de vermelho.

O ápice da festa deu-se nesse momento, o atabaque ecoou com mais força, os indivíduos excitadíssimos dançavam e cantavam com mais vigor, saudando as duas entidades que ali se apresentavam em grande estilo, numa performance ritual inigualável. Embalados pelas corimbas acompanhadas pelos instrumentos, médiuns e adeptos cantavam, dançavam, fechavam seus olhos, levantavam as mãos com os punhos cerrados, presenteavam as entidades com colares, esmaltes, taça com flores de plástico enroladas nas suas bases. Em determinado momento vi um dos médiuns aproximando-se das duas Pombas-giras e com um borrifador de perfume nas mãos, as perfumava. Em outro momento Luziara com um perfume na mão – Cuazar – perfumava os adeptos. Cigarros, cigarrilhas e charutos eram acesos para as entidades. A todo instante viam-se latinhas de cerveja passando para a mão da cambone[28] e de outras pessoas que estavam auxiliando a festa, para que servissem os Exus e as Pombas-giras, para que a festa continuasse suntuosa.

---

[26] Ou crôa, é como eles chamam cabeça, Luziara na coroa de Gilberto quer dizer incorporada no médium.

[27] Colar feito de miçanga na cor de acordo com o orixá. É um adereço ritual.

[28] O cambone faz parte da hierarquia dos terreiros pesquisados. Exerce papel fundamenta na dinâmica dos rituais e no cotidiano. É ele quem auxilia os médiuns quando estão incorporados pelas suas entidades servindo bebidas, cigarros, cachimbos, perfumes, organizando a ordem de atuação de atuação das entidades, etc.

Apesar do terreiro repleto de médiuns incorporados pelas suas Pomba-giras, Luziara e Maria Padilha eram as vedetes da festa. Dançavam freneticamente no meio do circulo em frente ao congá. Porém, voltadas para os instrumentos musicais como se eles fossem seus pontos de referência dentro do recinto. Em determinado momento percebi que se formara um corredor no qual médiuns e adeptos formavam as paredes laterais, na sua extremidade os instrumentistas. No corredor, em movimentos de idas e voltas em direção aos instrumentos, Luziara e Maria Padilha, assim como as outras Pomba-giras, dançavam energicamente cantando suas corimbas acompanhadas pelos instrumentos, balançavam seus ombros sensualmente, rodavam suas saias, amarravam lenços nas suas cabeças, baixavam seus ombros a altura do ventre, arqueavam para traz, soltavam gargalhadas estrondosas, sempre fazendo referências ao universo da Prostituição.

Atinente às diferenças sensíveis encontradas nos terreiros pesquisados, inerentes ethos e capital econômico dos médiuns, no terreiro do Sr. Pedro Cruz as vestimentas da sua Pomba-gira são mais simples. Sua masculinidade entra em choque com o arquétipo da mulher fatal encarnada pelas Pombas-giras ritualmente. Seu Pedro Cruz não permite que o maquiem, nem pinte as suas unhas quando incorporado pelas entidades femininas. Observemos agora uma fala e uma corimba da Chica Baiana, uma das Pombas-giras do Sr Pedro Cruz:

> —Saravá, Boa noite..., como vai vossa senhoria tá boa?...menina tu tem pai dentro da macumba, quem é? Sarava, ôxente, seja bendito pelas três pancadas na tua testa, viu? Pra que seja recolhido todos os males jogados no meio das encruzilhada, e a senhora seja livre... não rezo, mas gosto de pedir a deus e meu pedido muita das vez são atendidos, espero que a senhora vença. Quem tem inimigo não dorme minha sinhá, quem tem inimigo não dorme. Cê desculpe minha passage, eu sou obrigado a dizer.
> (...) sarava, saravá. Minha filha, aqui eu bebo e eu pito alguma coisa? Mas ce não vai me dar né cachaça não ne? Porque lá no balacobaco que eu não sei o que é aquilo, que aquilo não é terreiro de macumba, nem candomblé, nem terecô, me deram foi cachaça. Num bebo cachaça. Bebo, no meio da encruzilhada, no meio da encruzilhada eu bebo e é com sangue, é pra fazer o que eu quero, do contrário não bebo, dentro da mesa de umbanda aí é que eu respeito mesmo, respeito as casada, as moça, as solteiras, Puuta, porque puta é puta, né minha filha? Puta num é puta? Puta é puta, assim diz a dona Pomba-gira. HEI Puta, HEI Puta. Saravá, na nossa pisada só vai quem pode. Não é obrigado nós ser puta e transformar uma senhora casada ou uma moça numa puta não, nós trabalha pra ver o bem, pra vencer a batalha. Sarava, sarava, deus que é deus pode, deus que é deus pode – ce não sabe nem quem é minha filha - sarava, remédio de dona Pomba-gira ce entregue a ela. Ôxente, viva zambi maior, daí

> permissão? É só eu mesmo que vou passando por aqui que só uma quenga do diabo, mas respeito todo o meu povo, licença?
>
> Cadê sua rosa amarela?
> Zé Pilintra das almas lhe deu de presente ela vai ofertar (bis)
> Oi Quem é ela, é a Chica Baiana
> Que baixou no terreiro pra vencer demanda (bis)

Tais entidades tornaram-se tão populares no imaginário da cultura brasileira, que no cotidiano podemos observar com freqüência referência a elas, mesmo por pessoas que nunca pisaram num terreiro de umbanda. Estas referências estão ligadas a analogias entre mulheres sensuais – quando vestidas de forma "escandalosa", ou possuidoras de um comportamento ardiloso - à Pomba-gira. A visibilidade que estas entidades conquistaram no imaginário da nossa cultura pode ser observada, além do cotidiano, em produções artísticas nacionais como a novela Carmem[29], em que a personagem principal, uma jovem do subúrbio carioca faz um pacto com a Pomba-gira, prometendo dedicação para com a tal em troca de poder de sedução sobre os homens. Na literatura, e na versão cinematográfica de " O Xangô de Baker Street" de autoria de Jô Soares, Sr. Watson, assistente do famoso detetive consagrado da literatura inglesa, Sherlock Holmes, ao visitar um terreiro é incorporado pela Pomba-gira. Assim como também citadas em musicas, como "canibaile" de Guinga e Aldir Blanc, interpretada por Leila Pinheiro: "haraquiri, maracutáia, eu vou soltar a Pomba-gira nessa praia" e "Moça Bonita" do Cearense Evaldo Golveia e Arthur Ramos, interpretada por Rita Ribeiro:

> Uma rosa
> Cor de sangue, cintila
> Em sua mão
> Um sorriso
> Que nas sombras
> Não diz nem sim nem não
> Põe na boca a cigarrilha
> E mais se acende o olhar
> Que conhece o bem e o mal
> De quem quiser amar

---

[29] Novela escritora escrita por Gloria Perez adaptada do conto "Carmem" de Porsper Merimée, publicado pela primeira vez em 1845, na França. Roberto Motta nos revela que umas de suas maiores surpresas foi encontrar citada neste conto "uma entidade de "Camdomblé ou de Umbanda", uma das mais populares Pombas-giras encontradas nos terreiros, Maria Padilha. Quisera ele, a princípio, acreditar que tal entidade fosse autenticamente fruto do imaginário brasileiro, igual a outras entidades como Zé Pelintra, Maria do Acáis, dentre tantos outros, sem "antepassados em mitologias européias, africanas ou ameríndias" (1995). O pesquisador sente-se, particularmente, orgulhoso pela descoberta. Compartilhado seus sentimentos com relação ao fabuloso achado, me sentiria mais do orgulhoso.

De vermelho e negro
O vestido à noite
O mistério traz
De colar de contas
Brincos dourados
A promessa faz
Se é preciso ir
Você pode ir
Peça o que quiser
Mas cuidado, amigo
Ela é bonita
Ela é mulher

E no canto da rua
Zombando, zombando, zombando está
Ela é moça bonita
Girando, girando, girando lá
Ô girando lá oiê
Ô girando lá oiá

Constatada a popularidade adquirida pela Pomba-gira na cultura brasileira, fiz minhas primeiras reflexões acerca da relação das prostitutas com a Pomba-gira. Partia do pressuposto de que, estando nossa personagem presente no imaginário de grade parte da população brasileira, conseqüentemente estaria presente de forma muito mais do que significante no imaginário das prostitutas, tendo como argumento básico para esta afirmação, o fato da Pomba-gira representar ritualisticamente o arquétipo da prostituta. Além do mais, assim como existem diversos santos católicos para as mais variadas categorias, inclusive para a Prostituição, com a diferença de que os santos católicos a partir de uma ética cristã não estão aptos a atenderem os desejos tidos como transgressores. Logo, as prostitutas, em atividade, por não possuírem um estilo de vida condizente com esta ética, requereriam o auxílio da divindade com a qual mais elas se identificassem, e que está apta, mediante os dispositivos necessários, a atender as suas solicitações por mais transgressoras que possam vir a ser, ou seja, a Pomba-gira.

O galo canta
A cabra berra
É hora é hora
O Exu já vai embora

Exu já bebeu
Exu já fumou
Exu já vai embora
A sua hora já chegou

3. A Pomba-gira no Imaginário das Prostitutas.

Rapariga pobre é despeitada com a rica
Trabalha puta pobre não inveja a minha vida
Vem no clarão da lua ela é Pomba-gira
Vai no raiar do sol ela vai girar
Oi arreia homem aqui chegou mulher
Arreia homem aqui chegou mulher
Aqui chegou foi Pomba-gira rainha de candomblé
pergunte a Tranca Rua que ele diz quem ela é
(corimba de Pomba-gira)

Neste capítulo procurar-se-á compreender a Pomba-gira no imaginário das prostitutas pesquisadas e os usos correntes que tais prostitutas fazem da referida entidade nos seus cotidianos. A compreensão da lógica de funcionamento da Umbanda, sua ética sexual específica, a descrição das peculiaridades do Exu – Pomba-gira -, bem como sua localização dentro desta lógica, foram construídos sistematicamente com o intuito de facilitar e justificar a compreensão da afinidade eletiva das prostitutas à Pomba-gira. Saliento que a divisão dos capítulos foi pensada, tendo como parâmetro a organização do universo religioso em questão: a Umbanda - lógica de funcionamento, teoria das linhas – cosmologia; as entidades – em específico os Exus e Pomba-giras; seus adeptos – em específico, as prostitutas.

Ciente de estar estabelecendo, através do fato social estudado, a relação entre dois universos aparentemente distintos, tendo me detido mais especificamente em um destes universos, iniciarei este capítulo fazendo uma introdução ao universo da Prostituição na cidade de Sobral, na perspectiva de situar as prostitutas pesquisadas dentro deste universo.

3.1. Sobral e o Universo da Prostituição

A cidade de Sobral com uma população estimada em mais de 155 mil habitantes está localizada na Zona Norte do Estado do Ceará, a 223 km da cidade de Fortaleza – capital do Estado. Nos últimos dez anos vem passando por um intenso desenvolvimento econômico, urbano e cultural. Fruto de um processo de transformações na conjuntura política local que culminou no incremento das atividades

industriais. Como a instalação de uma série de unidades fabris, como a Grendene que gerou uma média de 17.000 mil empregos[30], impulsionando o desenvolvimento do comércio, a construção de uma série de equipamentos de prestação de serviços públicos municipal de saúde, culturais, educacionais e de lazer, bem como a expansão da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UEVA, única universidade pública na região.

O desenvolvimento experimentado pela cidade de Sobral tem atraído pessoas de várias regiões do Ceará, assim como de outras unidades da federação em busca de melhores oportunidades de trabalho e qualificação profissional, através dos diversos cursos de graduação e pós-graduação oferecidos pela UEVA, o Centro Tecnológico e a Residência em Saúde da Família, referência em todo o Brasil. Em consonância com esse desenvolvimento, uma série de fenômenos sociais anteriormente pouco visíveis ou que se apresentavam em menor amplitude, passaram a desafiar a nossa compreensão e a reclamar intervenção por parte do poder público: aumento nos índices de violência, jovens, crianças e mendigos no meio das ruas, assim como uma maior variação das práticas prostitutivas.

É nesse cenário que estão inseridas as prostitutas pesquisadas. A ASTRAS[31] - Associação Sobralense das Trabalhadoras do Sexo - cadastrou cerca de 30 pontos de Prostituição em Sobral, a maioria localizados na periferia da cidade. Estes espaços podem ser classificados em abertos: pátio de postos de gasolina e esquinas; fechados: cabarés e bares. Acredita-se, e se tem indícios, que outros tipos de Prostituição possam existir de forma velada: Prostituição universitária, michês, exploração sexual infanto-juvenil. No entanto, por ser considerada crime, no caso da exploração sexual infanto-juvenil, e comportamento desviante no caso das demais, por se desvincular dos padrões de comportamento sexual disciplinado e normatizado socialmente prescritos, as informações são incipientes. Para complementar diria que a Prostituição universitária é de difícil acesso por pertencerem os universitários, teoricamente, a uma estratificação social economicamente mais privilegiada, conseqüentemente mais próxima, ou mais "presos" aos valores que a sociedade impõe.

---

[30] Esse dado fora adquirido informalmente através de funcionários da fábrica.

[31] ASTRAS – Associação Sobralense das Trabalhadoras do Sexo, entidade civil, sem fins lucrativos, visa a organização e conscientização dos profissionais do sexo no que concerne as questões de cidadania e saúde.

Em consonância a este fator, diria que a Prostituição universitária, pelo fato dos seus agentes estarem mais distantes do perfil que comumente a sociedade costuma associar aos agentes da Prostituição, ou seja, a necessidade financeira, a falta de uma moral condizente com a moral dominante na sociedade, passa despercebida aos olhos comuns. No caso dos garotos de programa, os michês, a atividade é voltada para uma clientela também masculina, que se publicizada colocaria em xeque suas identidades sexuais masculinas[32] perante a sociedade em questão. Dessa forma, os michês não estão nas ruas, nem a cidade disponibiliza de saunas ou casas de massagem, mas de forma indireta eles estão nos bares e academias. Pude obter indiretamente informações desta categoria, através de alguns clientes.

A localização da cidade de Sobral como via de escoamento de mercadorias para o Piauí, Maranhão e os demais Estados da região Norte do País, através da Rodovia Federal BR 222, bem como a proximidade a pólos turísticos como a internacional praia de Jericoacoara, Camocim e a Chapada da Ibiapaba, possibilitam um maior fluxo de pessoas, também contribuindo para uma maior dinamização na cultura e economia local. Em virtude do desenvolvimento da indústria local e da localização da cidade, nos últimos anos pode ser observado um aumento no fluxo de caminhões em determinados postos de gasolina da cidade. Em conseqüência disto intensificou-se um tipo de Prostituição voltada para a categoria dos caminhoneiros: a Prostituição de posto de gasolina[33].

Constituindo-se espaços onde os caminhoneiros param para abastecer, comer, fazer suas necessidades higiênicas e dormir, a dinâmica da Prostituição de posto se desenvolveu adaptando-se as necessidades sexuais e as condições do espaço onde são realizados os programas. Para as prostitutas que atuam nos postos Brasil e Trevo, estes espaços, paradoxalmente, oferecem algumas vantagens com relação aos bares e cabarés.

---

[32] Sobre a identidade sexual dos michês ver Perlongher - O Michê É Homossexual? ou: A Política da Identidade" –1978.

[33] As atividades prostitutivas nos postos Brasil e Trevo, situados à margen da BR 222, apesar de já ser palco dos atores da Prostituição há cerca de vinte anos, intensificaram-se quando no dia 21 de agosto de 2000, uma matéria do jornal Diário do Nordeste fora publicada denunciando a Prostituição, sobretudo a exploração sexual infanto-juvenil em uma rua situada ao lado de uma das grades indústrias da cidade. Nesse período os caminhões permaneciam estacionados ao lado da fábrica, o que atraia e suscitava a atividade naquele local. Com a publicação da matéria, fora observado um esvaziamento dos caminhões estacionados naquele local e um maior fluxo de caminhões nos postos citados, fazendo, assim, com que as prostitutas também migrassem para os postos.

Não estando os caminhoneiros alcoolizados e por estarem muito tempo nas rodovias, o ato sexual é rápido, propiciando às prostitutas mais tempo livre para outros "clientes". Apesar de não terem que dividir os lucros com as madames, pelo baixo valor pago pelos caminhoneiros[34], necessitam fazer uma quantidade maior de programas para que no final da noite a quantia angariada seja significativa[35].

No que se refere à Prostituição de rua, o velho trottoir[36], em particular são encenados pelos travestis que ocupam, atualmente[37], apenas uma esquina, na avenida Hermínio de Moraes, também palco dos referidos atores, com suas respectivas peculiaridades.

Os pontos fechados, constituídos por bares e cabarés apresentam-se como os mais recorrentes locus de Prostituição, localizados na periferia da cidade de Sobral. Os bares se distinguem dos cabarés por não possuírem quartos a ser alugados para a realização dos programas. Destarte, para que a prostituta saia do bar, ou do cabaré, caso o cliente não queira alugar o quarto, terá que pagar uma quantia referente ao valor do aluguel à madame, pois esta quantia é uma das estratégias de lucro da madame sobre a prostituta. No entanto, as dinâmicas destes dois universos seguem a mesma lógica, sendo o bar o ponto de convergência, pois apresenta-se, para as madames, como uma das estratégias econômicas mais lucrativas, como já foi salientado na introdução.

Estes "ambientes", na maioria das vezes, apresentam uma estrutura arquitetônica semelhante. O bar é geralmente modesto, composto por prateleiras de

---

[34] A quantidade de prostitutas e travestis nos postos Brasil e Trevo é bem significativa, fazendo com que o preço do programa seja bem barato. As prostitutas e travestis dizem que aceitam os baixos valores pagos pelos caminhoneiros por uma questão de competição, se não realizarem o programa, outro vem e realiza.

[35] Estas constatações foram elaboradas a partir da pesquisa, Lugares E Práticas Da Prostituição Em Sobral. Com o intuito de nos familiarizar com as especificidades da prática prostitutiva desta categoria, durante seis meses, numa média de duas vezes por semana visitávamos os posto de gasolina Brasil e Trevo. No decorrer da nossa inserção neste campo aplicamos questionários e entrevistamos algumas prostitutas e um travesti. A etnografia produzida acerca desta experiência pode ser apresentada na VII ABANNE, realizada pela UFPE, com o Título: "mulheres de posto: fim de linha na atividade prostitutiva?".

[36] Ver **LAGENEST -** Lenocínio e Prostituição no Brasil – 1960, pág. 33. Pode ser encontrado este termo fazendo referência à Prostituição de rua: "Segundo informações recebidas na Seção de lenocínio, essas moças são presas pelo fato de estarem ofendendo o pudor público, quando fazem o trottoir". Trottoir em francês significa calçada.

[37] Antes da reforma da rodoviária, a esquina, onde ainda está localizado o bar conhecido como Esquinão configurava-se como ponto de Prostituição de travestis e prostitutas. Durante a reforma e atualmente, rodoviária reformada, não se observa mais os atores desta prática no referido local.

ferro onde estão dispostos litros de bebidas alcoólicas como Campari, Vodka, Ron Montila, whisky, cachaça, cigarros de marcas baratas entre outros artigos, geralmente separado do salão por um balcão. Em alguns cabarés pude perceber outro tipo de estrutura. Não possuindo um local adequado para o armazenamento das bebidas e de outros artigos, utilizam a cozinha e demais compartimentos domésticos para dar suporte ao negócio. O salão, onde estão dispostas as mesas, é geralmente o local onde nas noites mais agitadas encontramos as garotas em meio ao burburinho gerado pelas conversas estridentes entre os que estão no recinto e pela música alta - em geral, brega de cantores já consagrados e tradicionalmente associados à atmosfera que caracteriza os cabarés, como Diana, Roberta Miranda, Reginaldo Rossi, Alcione, cantores da música sertaneja ou alguma banda de forró que esteja em voga no momento. Nas paredes podemos observar cartazes de comerciais de cerveja estampando mulheres seminuas, fazendo alusão à virilidade que o álcool pode proporcionar aos que dele se utilizam. Em alguns podemos encontrar mesa de sinuca e/ou Junk Box.

É no salão que as prostitutas estão a "espera" dos seus clientes. Eles chegam, sentam, pedem uma bebida, são servidos pelas garotas, que além de prestarem seus serviços sexuais também exercem a função de garçonetes, tática para se aproximar dos homens, já familiarizados com a dinâmica dos bares e cabarés. Como num jogo, onde estando as regras já estabelecidas, as garotas "fatalmente" os acompanham enquanto bebem até que se configure - ou não[38] – a realização do programa: negócio para as prostitutas, efetivação do prazer para os clientes.

As prostitutas pesquisadas fazem parte deste universo, mais especificamente dos cabarés. Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Navalha, Maria Quitéria, Surubita, Luziara[39], mulheres simples que no decorrer das suas trajetórias mantiveram e ainda mantém contato com a Umbanda. Tais prostitutas foram

---

[38] A partir da pesquisa de campo e das minhas experiências, enquanto pertencente à sociedade a qual o universo que estou pesquisando está inserido, percebo que alguns indivíduos ou grupos vão aos bares de Prostituição ou cabarés simplesmente por diversão, adentrar um universo teoricamente proibido, um fetiche. Nestas ocasiões as madames, algumas prostitutas, fazem companhia aos que estão no bar simplesmente em busca de diversão, muitas vezes tornando-se amigas.

[39] Para não colocar em risco as identidades das prostitutas pesquisadas substituí os seus nomes pelo nome de seis Pombas-Giras do universo religioso pesquisado.

entrevistadas nos cabarés onde residiam[40], no período em que a pesquisa de campo foi realizada.

A inserção neste campo, não me possibilitou um mergulho intenso nas práticas cotidianas das prostitutas, como eu desejava. Por inúmeras vezes cogitei a possibilidade de me tornar garçom de um dos diversos cabarés da cidade de Sobral com o intuito de me familiarizar com os mínimos detalhes aos sentimentos e ações dos protagonistas da Prostituição. A experiência etnográfica intensa, a máxima internalidade pregada por Malinowski, ainda faz parte das minhas fantasias enquanto cientista social apaixonado pelo que faço. Romantismo acadêmico à parte, mundo "pós-moderno", uma série de atividades a desenvolver num tempo limite de vinte e quatro horas, a urbes, não me possibilitaram a imersão desejada. Entretanto, minha experiência como bolsista de iniciação científica durante dois anos, foi de extremo valor no que concerne a familiarização ao universo em questão, assim como na investigação das seis prostitutas, as quais constituíram-se como informantes-chave deste estudo.

3.2. O imaginário.

Correr riscos, uma das grandes peculiaridades do *métier* antropológico frente ao trabalho de campo. Transpor barreiras de valores, comportamentos, enfim, "os imponderáveis da vida real". Experiências exaustivamente relatadas nas extensas etnografias clássicas e contemporâneas, as quais, geralmente delatam as condições em que foram colhidos os dados com o intuito de validar o caráter científico do texto etnográfico. Creio, que no decorrer do texto – escrito até aqui - esta tarefa foi cumprida. No entanto, ao ressaltar este aspecto do trabalho antropológico objetiva-se chamar atenção para uma outra etapa, tão pertinente no que concerne a legitimação do trabalho enquanto saber científico, os conceitos teóricos com os quais se "opta" trabalhar. Nesta perspectiva, diante das controvérsias ao longo da história do pensamento ocidental, desde os filósofos gregos até a contemporaneidade[41], assumi o risco de trabalhar com o imaginário. Opção feita, risco assumido, só me resta argumentar a utilização desta categoria do pensamento humano, no que concerne à Pomba-gira no imaginário das

---

[40] Pude perceber uma rotatividade das prostitutas nos diversos cabarés da cidade de sobral, assim como prostitutas advindas de outras cidades e de outros Estados, como o Piauí e Maranhão. Esta rotatividade configura-se como estratégia de atração e manutenção da clientela, obedecendo a lógica do "mercado" da Prostituição onde é valorizada a "biodiversidade", ou numa linguagem nativa, "carne nova no pedaço".

[41] Balandier – O Dédalo – 1999, pág. 108.

prostitutas pesquisadas, bem como, a utilização deste imaginário como via de acesso à tentativa de compreensão da relação travada entre as prostitutas e a Pomba-gira.

Ao se pesquisar o imaginário das prostitutas no que concerne especificamente à Pomba-gira, procurei capturar e compreender através das imagens da narração oral - não restringindo imagem a sua expressão iconográfica - que tipo de concepções tais prostitutas elaboram sobre a entidade, qual a relação travada entre elas e que fatores permeiam esta relação. Ratifico que a utilização do imaginário pressupõe o que entendo acerca desta categoria, contrária à razão sofista, cartesiana, onde o que apenas tem sentido são os fatos, fundamentados na percepção, fruto da observação e experimentação. Nesta perspectiva, o que procurei e estimulei através das entrevistas, não foi um discurso racional, retórico, eivado de elaborações catedráticas, e sim um discurso que ultrapassasse os limites do pensamento racional

Sandra Jataí, citando Le Goff, diz que:

> A estratégia da abordagem conceitual poderia começar com a noção de representação. Representação diz Le Goff, é tradução mental de uma realidade exterior percebida e liga-se ao processo de abstração. O imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade. (1995: 15)

Penso nesta abordagem como a mais adequada, pois nos terreiros, o grande capital simbólico se constitui na articulação das imagens estáticas – estátuas das entidades, congá -, e dinâmicas – performance das entidades quando incorporadas nos médiuns, numa encenação onde o que impera é a linguagem corporal expressa através de coreografias, revelando, através de símbolos que se constituem em imagens e discursos, as linhas às quais as entidades pertencem. Estas imagens são absorvidas pelo povo-de-santo e adeptos, não através de uma razão científica, mas através de um tipo de pensamento, onde a ética do aqui e agora inerente às religiões de matriz africana, fundamentada na realização das necessidades prementes e dos desejos individuais, caracteriza este universo pelo seu caráter extremamente subjetivo, dando vasão a um tipo de pensamento não limitado, onde o racionalmente impossível é possível, onde o inatingível é atingível, onde o intocável é tocável. Dessa forma o imaginário para mim não se configura como um escamoteador da realidade, mas uma categoria que abre

possibilidades de se apreender a realidade de forma muito mais plural, na perspectiva de que as imagens, os sonhos, intenções, aspirações, desejos, devaneios também constituem, guiam, dão sentido às ações dos indivíduos. Destarte, os fatos sociais, pequenos recortes da "realidade" estudados por nós que nos propomos a fazer Ciências Sociais, não se esgotam nas ações correntes e concretas que os indivíduos exercem no cotidiano[42].

Portanto, compreende-se o imaginário a partir da noção de representação, expresso através de imagens-idéias que pretendem dar significado à realidade. Logo, a noção de representação nos remete às elaborações mentais que os indivíduos fazem do real, não se configurando tais elaborações à realidade propriamente dita, mas uma leitura que os indivíduos fazem do que lhe é exterior a partir das suas experiências, do seu capital cultural, do que lhe foi "introjetado", ao longo da sua existência, pela sociedade. Deste modo, "o real é, ao mesmo tempo, concretude e representação". Contudo, tais elaborações estão conectadas às estruturas simbólicas instituídas, não estando o indivíduo totalmente a mercê das influências do sistema cultural ao qual pertence[43].

3.3. O Imaginário das Prostitutas.

A Pomba-gira é hoje no Brasil, sem sombra de dúvidas, ao lado de Iemanjá[44], uma das entidades mais populares do universo umbandista. Como salientado no capítulo anterior, mesmo as pessoas que não detêm um conhecimento mítico e ritual da Umbanda, possuem algum tipo de referência sobre a entidade. Estas referências não necessariamente estão ligadas ao universo da Prostituição, no entanto, estão

---

[42] Lugar onde se realizam as interações entre os atores sociais.

[43] Carvalho, em análise as contribuições de Castoriadis à Filosofia Política e Social Contemporânea, corroborando com a discussão acima, nos diz que "não podemos compreender uma sociedade sem um fator unificante, que fornece um conteúdo significativo e o liga às estruturas simbólicas. Este fator não é o "real", pois cada sociedade constitui o "seu" real que se, por um lado, não é totalmente arbitrário, por outro lado não é totalmente racional. Existe um "sentido"que aparece desde as origens, que não coincide com o "real", nem com o racional. Que nem é verdadeiro nem é falso, mas pertence a ordem da "significação", criação do imaginário. O mundo humano não é um mundo de coisas, mas de significações," (1998: 18)

[44] Sobre o culto a Iemanjá no Brasil ver Vallado - Iemanjá a Grande Mãe Africana do Brasil – 2002. Segundo o referido autor, na Umbanda é prestado um culto especial à Pomba-Gira. "Prostituta, é personagem antagônico à grande mãe, da qual seria, como mulher, a outra face. Na Umbanda, sobretudo nas festas públicas, dificilmente se deixa de fazer referência à Pomba-Gira, quando se cultua Iemanjá." (2002: 192)

relacionadas ao universo feminino, na maioria das vezes ao poder de manipulação da sensualidade/sexualidade em função da conquista dos parceiros desejados.

Para as prostitutas pesquisadas, as imagens que exteriorizam sobre a Pomba-gira não estão distintas da maioria das pessoas, nem muito menos de sua essência como vimos no capítulo anterior, até mesmo porque estando tais prostitutas já familiarizadas ao universo mítico e ritual da Umbanda, não estariam livres de representá-la de acordo com as concepções dos umbandistas. Estas primeiras conclusões me preocuparam, pois não teria relevância nenhuma descrever, a partir dos discursos das prostitutas, o que já exaustivamente fora relatado pelos umbandistas. No entanto, a Pomba-gira no imaginário das prostitutas nos confirma o caráter axiomático da abordagem antropológica, "segundo a qual o homem não pensa isoladamente, mas através de categorias engendradas pela vida social." (Oliveira, 1976: 33)

Portanto, as imagens que as prostitutas elaboram sobre a Pomba-gira não estão livres das concepções umbandistas, entretanto, as "traduções" que fazem da personagem, estão intimamente relacionadas às suas trajetórias de vida enquanto pertencentes ao universo da Prostituição. Para tanto, diríamos que há uma imagem matriz da Pomba-gira e diversas imagens construídas a partir desta matriz, resignificadas dentro dos sistemas de significados de quem a elabora[45].

Tendo como parâmetro as afirmações acima, a Pomba-gira, no que concerne a sua imagem icônica, elaborada pelas prostitutas, nos remete à imagem da mulher bela e extravagante, de cabelos longos, vestida de vermelho e preto:

> É uma mulher muito bonita, não é muito alta e nem baixa, cabelos longros, gosta muito de vermelho e preto. É a cor que ela sempre gostou. (Maria Padilha)
>
> É uma mulher muito bonita, cabelos longos. (Maria Navalha)

---

[45] Tenho como parâmetro para esta afirmação minha própria experiência enquanto pesquisador. Para mim a pomba-gira é uma entidade do panteão umbandista com todas as suas atribuições míticas e rituais, mas que se configura principalmente como "objeto" de estudo. Confesso que em alguns momentos difíceis no decorrer da pesquisa de campo e escrita, mesmo com certa resistência, meus pensamentos voltaram-se para lhe rogar ajuda, mas nunca passaram disto. Para você leitor, quem é a pomba-gira? O que ela representa para você? São perguntas que podem servir de parâmetro para se confirmar o que se pretende acima.

> (...) é o seguinte ela também aparece igual, ela também, toda Pomba-gira é um bicho entendeu? Ela aparece o que? tipo uma Medusa, sabe aquele filme? isso, só que os olhos dela é de anil. Tipo ouro. Bonita ela. (Maria Molambo)

> eu sonhei com ela assim, imaginação, não sei se imaginação minha, foi besteira da minha cabeça. Mas eu já sonhei assim que ela era uma mulher bem bonita, assim do cabelo bem grande sabe? Eu imaginava tá entendendo? No sonho eu via que era uma mulher do cabelo, assim, bem grande, só usava vestido, um vestido bem bonito, bem longo, vermelho. As unhas bem bonita, ela toda linda. (...) Eu não sei se ela é realmente o que eu penso, mas pra mim eu já vi ela assim, toda assim de vestidão vermelho, cabelão grande. (...) toda cheia de jóia, aquelas coisa de chamar atenção tá entendendo? (Maria Quitéria)

Apesar das prostitutas pesquisadas terem contato com a Umbanda desde crianças, no decorrer das entrevistas percebi que elas tinham uma certa dificuldade em exteriorizar a imagem icônica da Pomba-gira. As figurações que exteriorizaram estão estritamente relacionadas ao estereótipo da Pomba-gira, limitadas pelas “representações cênicas” elaboradas pelos umbandistas. Algumas delas diante da dificuldade se justificavam dizendo que nunca haviam conversado sobre este assunto com ninguém. Talvez esta dificuldade em exteriorizar através da oralidade a imagem-figuração-estética, também se dê em função do caráter utilitarista da relação travada com a entidade. Entretanto, em função desta dificuldade, supriam o que de imediato eu as questionava com narrativas que explicitavam as prerrogativas psicológicas da entidade, suas preferências, seus domínios, que tipos de pedidos são feitos a elas e que dispositivos são necessários para que elas atendam aos pedidos rogados, bem como, de forma enfática e emotiva, a relação conflituosa travada entre elas e a entidade no cotidiano.

Já sabida a dificuldade em responder objetivamente as perguntas, conduzi as entrevistas de forma aberta, deixando-as discorrer livremente sobre suas concepções e experiências com a Pomba-gira.

> Ela é muito ruim, se você fizer alguma coisa com ela, ce pode esperar que ela lhe dar o troco, eu como era filha dela, se você chegasse e oferecesse uma champanhe e uma jóia a ela, ela fazia tudo pra me destruir, não importava se eu era filha dela ou não, principalmente ela quando vem na linha de Exu que ela é mais braba, ela não respeita ninguém, ela não quer saber quem é, desse jeito. (Maria Padilha)

> eu penso assim que ela é uma pessoa pra mim maravilhosa, e ao mesmo tempo eu penso que ela é uma pessoa ruim, mas eu mereço que ela seja ruim comigo tá entendendo? Porque o que eu peço ela me ajuda, mas aí eu vou e... bem dizer assim, eu vacilo com ela né, porque ela me dá o que eu quero, aí eu vou e não dou o que ela quer, porque as coisa tem que ser trocada, não pode ser só eu querer ganhar, querer ganhar e você não. tem que os dois ganhar né, ao mesmo tempo. Pra mim ela é uma pessoa maravilhosa, pra mim ela é tudo na minha vida pra mim, eu acho ela uma pessoa maravilhosa, ela é demais. (Maria Quitéria)

> Eu sei que ela existe, existe pra fazer o bem, e existe pra fazer o mal também né. Depende o que você for querer pra usar ela. Agora eu uso ela, eu uso, preciso dela assim de uns trabalho com ela, mas não é negócio de maldade não. (Luziara)

> É um santo que não representa o bem, mas ela representa o mal com certeza, com certeza, todo mundo sabe disso. Ela é golpista (Maria Navalha)

> é uma entidade, é uma pessoa que já viveu como nós, foi um se humano, entendeu? Só que ela é uma entidade né? Digamos, não como agente ser humano que morre e vai pra outro canto, ela não, ela foi pro encantamento né? (...) ela foi pro encanto, tipo um santo, mal comparação que deus me perdoe, mas ela é um santo, entendeu? Então umbanda se existe o bem se existe o mal. (...) aqui na terra foi uma pessoa, uma mulher muito bonita, uma mulher muito cobiçada, uma mulher de sete homem, então ela não se contentava com um homem, por isso que ela é a mulher de sete homem, porque ela não ficava só com um homem, ela era tipo lúcifer, danada, o cão, capeta, ela possuía os homem, ela dominava, por isso que hoje ela ta no encanto, entendeu? (Maria Molambo)

> no passado, ela deve ter sido uma mulher muito bonita, muito chamativa né? E pegava todos os homens, gananciosa demais ai queria todos os homens, por isso que ela foi amaldiçoada. (Surubita)

É dessa forma que a Pomba-gira é conhecida pelas prostitutas pesquisadas. Suas narrativas nos remetem a ambigüidade do Exu, ratificam os aspectos positivos e negativos atribuídos a estas entidades, entretanto, ao se referirem a esta peculiaridade de nossas personagens, externam as relações de proximidade que travam com a Pomba-gira, suas negociações, satisfações e insatisfações em decorrência da ambigüidade, característica mais marcante dos Exus.

3.3.1. A Reciprocidade: Dádivas Negociadas Entre Prostitutas E A Pomba-gira.

É através das negociações entre as prostitutas e a Pomba-gira, aspecto assaz pontual nas suas narrativas, que de forma mais contundente, poderemos comprovar a relação travada entre os atores aqui pesquisados, ratificar a afirmação de que as concepções que elaboram, bem como as experiências vivenciadas, estão intimamente relacionadas às suas trajetórias enquanto pertencentes ao universo da Prostituição. Ao trazer à baila as negociações travadas entre nossas personagens, não poderíamos deixar de mencionar o princípio da reciprocidade: dar, receber e retribuir. “Esse princípio rege as ações dos orixás com os homens e dos orixás entre si.” (Vallado, 2002: 29)

A relação que as prostitutas estabelecem ou que está estabelecida entre nossas personagens pelo princípio da reciprocidade está fundamentada na troca de dádivas. Para Marcel Mauss, na sua obra clássica, “Ensaio Sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”, “as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes, teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatoriamente dados e retribuídos” (1974: 41). Entre as prostitutas e a Pomba-gira os contratos e as trocas também fazem-se sob a forma de presentes, no entanto, não são teoricamente voluntários, são fundamentalmente dados e retribuídos mediante “contratos”, negociações explícitas, estabelecidas entre ambas as partes: “tu me dá isso que eu te dou aquilo”. Sobre a reciprocidade entre os homens e os deuses vejamos o que Mauss nos apresenta:

> Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram que contratar e que, por definição, ali estavam para contratar com eles foi, antes de tudo, o dos espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar. Inversamente, porém, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar. (1974: 63)

Esse tipo de relação também pode ser observado na tradição do catolicismo popular, onde os adeptos negociam dádivas com os mais variados santos católicos, mediante o pagamento de promessas em contrapartida às dádivas alcançadas. Na sua

maioria os pedidos estão relacionados à cura de enfermidades, ou mesmo, como no imaginário popular, pedidos de casamento à Santo Antônio - conhecido popularmente como santo casamenteiro -, sendo tradição colocá-lo de cabeça para baixo ou amarrá-lo, aprisionando-o em local fechado, só o "libertando" diante dos pedidos realizados, ou seja, das dádivas alcançadas. No caso da relação analisada aqui, as negociações possuem suas peculiaridades, relacionados à forma como os "contratos" são estabelecidos, que tipo de dádivas são rogadas pelas prostitutas e com que tipo de contrapartida as prostitutas presenteiam a entidade:

> Ela me dava o que eu queria (...) Dinheiro né, que o estilos delas é bandeiras, me dava bandeira, me dava o que eu queria fazer elas me ajudava e eu conseguia, qualquer tipo de coisa. (...) elas me pediam o que era necessário e eu dava, bebida, cigarro, champanhe, era isso. (...) eu tinha ela como se eu tivesse aqui contigo, ela tava todo tempo ao meu lado, se chegasse um cliente, ou se quando não tivesse nenhum cliente eu prometia pra ela uma bebida, o cigarro, jogava ali, derrepentemente começava a chegar home e eu começava a ganhar dinheiro. (Maria Padilha)

> Ah, eu ofereço. Eu dou, eu ofereço cerveja pra ela, eu ofereço vela, cerveja, cigarro, eu dou jóia pra ela. Eu dou roupa pra ela também, umas rouponas assim grandona vermelha (...) eu dava, dava perfume, eu dava presente pra ela. Porque sempre também tinha ponto que eu precisava muito dela, precisava e preciso (...) algum caso assim de algum homem, e que se torna difícil, afirmava pra ela e sempre ela trazia o que eu precisava, quer dizer sempre ela me agradava e eu sempre agradava a ela. (...) Com vela, cigarro, perfume, jóia, maquiagem, roupa. Sempre eu fazia visita, sempre eu conversava. Olha, já cheguei assim, num terreiro assim de macumba, a Pomba-gira já chegou, a rainha, ela chegou e "umbora beba um copinho comigo" nós duas sentada, conversando e bebendo. (Luziara)

> eu chego pra ela assim e peço a coisa, ela vai e me dá. Aí quando eu vejo que ela alcança aquelas graças dela eu vou e dou em "drobo" né? Aquilo que ela precisa, sei lá... que ela quer, as vezes é assim uma cerveja, uma coisa (...) eu pedi, assim, que ela me desse, porque tem um cara aí que eu gosto né (...) Aí eu quero vê ele nos meus pés, e queria, assim, ver ele assim, sofrer um acidente, uma coisa pra ele saber como é que é a vida. (Maria Quitéria)

> As vezes agente troca com ela alguma coisa, tipo assim me dê isso que eu lhe dou isso e ela dá, ai agente é obrigado a dar também. (...) Meia noite eu to cansada de quebrar cerveja nessa encruzilhada ai, que ela me dar o que eu peço[46]. (Maria Navalha)

[46] O cabaré onde Maria Navalha trabalha e também reside, fica no andar superior da casa da madame. Está localizado numa esquina de um dos bairros da periferia de Sobral. No andar superior há uma área a céu aberto onde funciona o bar. É de lá que a prostituta atira as cervejas em oferecimento à Pomba-Gira.

> bandeira, que se chama dinheiro, o homem que agente quer aos nossos pés, só que eu não faço isso, eu num faço sim digamos, eu faço isso pra homem vim pra mim ganhar o meu dinheiro, não pra mim querer alguém através disso, porque eles são assim, eles dão mas eles tomam, eles dá mas eles tira. (Maria Molambo)

Como podemos observar, é recorrente nos discursos das prostitutas entrevistadas os pedidos relacionados à conquista dos seus homens. Este aspecto possui dois desdobramentos: econômico, na medida em que nas horas de trabalho os homens configuram-se clientes, conseqüentemente aquisição de dinheiro, ou seja, bandeiras na linguagem das entidades; e sentimental, na medida em que as prostitutas, assim como os demais seres humanos, possuem desejos, promovendo determinados indivíduos em “objetos” das suas paixões. Ao entrevistar Luziara, quando conversávamos sobre de que forma, com que finalidades ela utilizava a Pomba-gira, respondeu-me que a usava para coisas de mulher da vida:

> Coisas minha mesmo, que é coisa de toda mulher da vida né? Toda mulher da vida é cheia de passa tempo, aí se apaixona por um homem, aí aquele ali não liga mais, mas aí a gente vai atrás de descobrir uma foto, vai atrás de descobrir o nome dele. Depois que descobre o nome e uma foto, pronto. Esquece, aí faz de conta que nem conhece mais. Aí joga na mão da Pomba-gira, com um tempo ele aparece, aparece! Olha a gente só assim, aí despensa, pra dar o troco né? mais sempre volta. (Luziara)

Concernente aos presentes ofertados à Pomba-gira em contra partida aos desejos alcançados das prostitutas, no geral são artefatos da cultura material relacionados ao universo feminino, mais especificamente referentes à manipulação da estética: espelho, batom, esmalte, maquiagem, perfumes, colares, pulseiras, brincos, roupas nas cores preferidas da entidade: vermelho e preto; flores, como também, presentes relacionados ao universo dos Exus: bebidas alcoólicas: cachaça, cerveja, champanhe – na maioria das vezes cidra -; cigarros, cigarrilhas velas na cor vermelha e preta.

Diferentes da relação travada entre adeptos do catolicismo popular com seus santos devotos, em que a contrapartida às dádivas alcançadas, na maioria das vezes, pressupõe sacrifícios que de certa forma implicam na conduta moral dos indivíduos, embora que por tempo determinado: Andar com pedras na cabeça,

descalços, fazer longas caminhadas a pé, pedir esmolas, não cortar mais os cabelos, usar roupas de uma só cor durante determinado tempo, deixar de fazer ou comer algo que dar muito prazer. Como pudemos observar, de acordo com a ética específica das religiões afro-brasileiras, das quais a umbanda é fruto, onde o que interessa essencialmente é o correto oferecimento ritual, não importando as disposições interiores dos devotos, suas opções éticas ou morais" (1995:173), o que está em jogo e fundamenta as trocas-dádivas das prostitutas para com a Pomba-gira são os artefatos da cultura material.

Embora as prostitutas negociem, demonstrem afeição e sintam-se felizes em ter a Pomba-gira como suas protetoras, "mães", "madrinhas", conscientes da personalidade ambígua e traiçoeira, já ressabiadas das dádivas obtidas e em alguns casos subtraídas pela própria entidade, relacionam-se com ela de forma direta, altiva, muitas vezes não a presenteando mais com antecedência e sim, somente após os desejos alcançados. Entretanto, dádiva alcançada e não retribuída desperta a personalidade vingativa da entidade, revelada através de castigos para os seus devedores. Vejamos o que algumas das prostitutas entrevistadas tecem a esse respeito:

> prometi também comprar a imagem dela né, aí eu fiz foi esquecer, no dia seguinte que aconteceu o negócio, no outro dia eu fiz programa e arrumei esse dinheiro todinho pra mim comprar a imagem dela (...) O que eu pedi a ela eu alcancei, aí eu não fiz. Aí quando foi no outro ia eu comecei a adoecer, uma febre, dor de cabeça, aí eu fui e vim lembrar (...) aí eu fui e senti, olhei pra parede assim, eu fui e senti, aquele cheiro de rosa, aquele cheiro dela todinho, que eu sinto, quando ela tá aproximando de mim assim eu sinto. Porque eu sou médium tá entendendo? (...) De vez enquanto eu pego, trabalho e tudo. De vez enquanto, que ela baixa na minha crôa. Aí eu me toquei logo né, que foi aquele negócio que eu fiz e não dei pra ela, gastei o dinheiro todinho. Ainda tô doente ainda, com uma dor na minha barriga que num... já fui no hospital, eu já fui na farmácia comprar remédio e não passa essa dor de jeito nenhum. Aí eu fui e melhorei, comprei as coisa toda e fiz minhas obrigação, ontem seis horas eu fiz tudo minhas obrigação. (Maria Quitéria)

> a Pomba-gira dá e tira, ela não é fiel, não é, que se ela fosse fiel nunca havia deixado fazer o que fizeram comigo, eu num sou filha!!! Mãe faz mal a uma filha ou num faz? de forma alguma, ela castiga! Possa até seja que ele me castigue né? (...) E também ó tem uma coisa, eu não falo mal dela, que ela não merece (...) porque na hora da angústia ela também me ajuda. (Maria Molambo)

> ela é muito é falsa, interesseira, mas assim mesmo eu ainda tenho alguma coisa a ver com ela (...) antigamente eu dava tudo a ela, mas

> hoje em dia, é trocado, vai me dar, dou, pois então pegue. Ela é interesseira, interesseira mesmo. (Maria Navalha)

Para as prostitutas pesquisadas a Pomba-gira detém o poder sobre alguns aspectos de suas vidas, é responsabilizada pelos seus comportamentos, inclusive pelo fato delas se prostituírem. Este aspecto nos revela e ressalta o que temos tentado dar ênfase até o momento, a influência que a entidade exerce nos seus cotidianos:

> Eu só fico com quem ela quer, tudo enquanto, se eu vou cortar o meu cabelo, pintar, cortar minha unhas, tem que pedir, chegar pra ela e pedir permissão. Eu não posso chegar assim de gaiato e cortar sem a permissão dela ne? (...) ela castiga a pessoa que não faz o que ela quer, e tudo que eu vou fazer eu tenho que pedir permissão pra ela. Ele[47] quer que eu pinte meu cabelo de preto, eu não posso tão cedo, que eu não fui mais no terreiro falar com ela, perguntar se eu posso pintar o meu cabelo. Agora no carnaval eu fui lá em Ubajara, eu fui num terreiro perguntar se eu podia pintar e ela disse que eu podia, que era no carnaval e eu queria brincar com o cabelo louro. Mais só que agora eu não posso pintar de preto, porque eu tenho parte com ela e tem que ir do jeito que ela quer né? (Maria Quitéria)

> Era uma coisa que ela desde eu novinha ela já me acompanhava né? Ai devido eu ser média ela foi se aproximando, se aproximando e perguntou seu eu queria que ela fosse a minha mãe, minha mãe como? Era a minha protetora, então eu aceitei, até uns dois meses atrás que eu descobri o que ela fazia comigo, porque eu me cortava, eu fazia showzinho no mei da rua, não podia beber que eu botava aquele maior boneco (...) há muito tempo ela vinha me acompanhando e ela fazia o que? Ela me dava o que queria, mas eu não podia beber que ela se aproximava, eu me cortava, fazia show no meio da rua, qualquer lugar que eu tava botava os meus bonecos (...) quebrar como na boca, engolir pedaço de vidro, so que não era eu, era ela, que ela se aproximava, ficava no meu corpo e pronto, ai quando era para poder tirar era o maior sacrifício. (Maria Padilha)

> Esse meu lado de prostituta não é de mim, porque eu sou filha dela, ela me possui, não é de mim, não é com minha vontade, eu não faço isso com minha vontade, eu faço isso porque ela me acompanha, porque ela diz que eu não sou mulher de um homem, e eu não fico fixo, não dou certo com homem nenhum, não duro com homem (...) ela que me possui, ela não me deixa ficar com ninguém, ela não me deixa ter um casamento. Eu fico, mas ela toma, entendeu? Ela toma, quer dizer, é por isso que as vezes eu quero me afastar, mas se eu me afastar é pior, toda vida que eu me afasto eu so falto morrer, falto morrer mesmo, fico desesperada querendo me suicidar, eu sinto que é ela. (Maria Molambo)

> Eu quero é ver alguma garota de programa não ter nada a ver com ela (...) todas tem, todas são possuída por ela, como a minha história, eu

[47] Se refere a um homem com quem possui um envolvimento amoroso.

> não tô aqui porque eu quero, eu tô aqui por ela eu não vou mentir. É tipo aquela história, eu quero sair, como eu fui junta duas vezes, mas ela me traz (Maria Navalha)

Maria Molambo e Maria Navalha se prostituem no mesmo cabaré, por isso, tive a oportunidade de entrevistá-las no mesmo dia. Fui muito bem recebido pela madame que é freqüentadora de um terreiro e que também possui uma relação com a Pomba-gira, mas se negou a ser entrevistada. Logo após as entrevistas, com o intuito de ficar mais um pouco no recinto aceitei o convite que me fizeram para almoçar, até então, conversando, pude observá-las enquanto faziam suas unhas, brincavam com um rapaz que pela intimidade com todos percebi ser íntimo do ambiente: a brincadeira se constituía em mimá-lo, colocar a mão nos seus bolsos, sendo finalizada com um pedido sutil de dinheiro. Almoçamos juntos, foi um dos momentos da pesquisa que de fato senti ter adentrado ao campo, abriram a possibilidade de voltar a entrevistá-las e até acompanhá-las a alguma eventual ida ao terreiro que freqüentavam. Quando já havia saído da casa, do lado de fora do portão Maria Navalha de súbito gritou, “tá vendo, até isso eu tenho que pedir a ela”. Referia-se a uma viajem de fim de ano que pretendia fazer para a capital do Ceará – Fortaleza.

Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Navalha, Maria Quitéria, Surubita, Luziara, foram as prostitutas pesquisadas que em diferentes níveis possuem um relação com a Pomba-gira, de acordo com suas experiências de vida. Para elas, como pudemos observar ao longo deste capítulo, as Pombas-giras são suas “mães”, madrinhas, protetoras, as “acompanham”. Senhoras dos seus destinos, são responsabilizadas pelas suas trajetórias, detém o poder sobre os seus desejos, sobre as suas conquistas, sobre os seus homens. Para Maria Molambo e Maria Quitéria ao relatar que já viram a entidade, citam o espelho como lugar da sua aparição, destarte, o espelho é aquilo que reflete imagens, dessa forma poderíamos dizer que a Pomba-gira é a própria imagem das prostitutas refletidas no espelho.

À Guisa de Conclusão

Observação, participação, experimentação. Coletar os dados, sistematizá-los, interpretá-los. Vozes, olhares, sentimentos e sensações, compartilhar as impressões, tornar a experiência inteligível através da escrita. Fazer ciência.

Para muitos a monografia configura-se num trabalho simples, sem muitas pretensões de se contribuir significativamente para o conhecimento científico. Nas conversas informais nos corredores e cantina do centro de Ciências Humanas da Universidade Estadual Vale do Acaraú, apresenta-se para os alunos como "o bicho de sete cabeças". Talvez configure-se dessa forma pelo alarde que alguns fazem com relação as peculiaridades que todo processo de pesquisa acarreta aos pesquisadores, dando ênfase as dificuldades, as desilusões, fazendo cobranças desestimuladoras no que se refere as escolhas das temáticas a serem trabalhadas, esquecendo-se dos prazeres proporcionados pelas mínimas descobertas, pelo campo desbravado, pelos amigos feitos com o trabalho de campo e pelo grande prazer que é ver as suas idéias materializadas nos textos.

Dar voz a seguimentos estigmatizados, trabalhar com dois campos, estabelecer a conexão entre os dois universos, escrever com rigor científico, ao mesmo tempo tentando suavizar a escrita objetivando proporcionar aos possíveis leitores a aquisição de um saber com prazer, foram preocupações presentes desde o início.

Adentrar aos terreiros e cabarés com o intuito de perceber que fatores são comuns e possibilitam a relação entre os dois universos, buscar na constituição histórica da Umbanda que ethos permite o trânsito livre de indivíduos possuidores das mais variadas identidades sexuais foram premissas para se constatar que a relação da Prostituição com a Umbanda tem seu ponto de intersecção na Pomba-gira. Tal entidade congrega sobre si duas características, é divina e prostituta, sendo esta peculiaridade principal responsável pela conexão entre os dois universos e principalmente pela devoção de algumas prostitutas. Trabalhar com as seis prostitutas pesquisadas, descrever, tentar compreender a relação estabelecida entre as duas personagens: a mítica e a social, assim como a afirmação de algumas das prostitutas de que, conscientes ou

não, todas as prostitutas tem a ver com a Pomba-gira, corroboram para se pensar que a entidade permeia o imaginário do universo da Prostituição. Este trabalho é minha primeira abordagem sobre esta temática e consciente de ter dado um primeiro passo, vislumbro dar continuidade em outro momento aprofundando e quem sabe rediscutindo algumas questões.

Sabores e dessabores foram experimentados. A opção de se trabalhar com dois universos delicados de se adentrar, estabelecer a conexão, os pontos de intersecção, de início me excitaram. A temática apresentara-se e configurou-se um desafio, a oportunidade de se trabalhar um tema não muito comum, que despertasse a curiosidade e o interesse de leitores que não fossem apenas cientistas sociais, que me possibilitasse experimentar a prática antropológica e com prazer, realmente escrever um trabalho que ao mesmo tempo fosse científico e poético. Idealismo à parte, o caminho trilhado não foi tão retilíneo assim e como todo trajeto percorrido pela primeira vez, sempre atento as curvas sinuosas, lentamente, passo a posso, cheguei ao fim...

Bibliografia

ANJOS JUNIOR, Carlos Silveira Versiani dos. **A Serpente Domada**: um estudo sobre a Prostituição de baixo meretrício. Fortaleza: UFC, 1983.

AUGRAS, Monique. De Yiá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Meu Sinal Está no Seu Corpo.** São Paulo: EDICOM/EDUSP, 1ª ed. 1989.

_________. As Construções Simbólicas do Corpo no Candomblé do Rio de Janeiro. *In*: PITTA, Danielle Perin Rocha. Mello, Rita Maria Costa (orgs.). **Vertentes do Imaginário.** Recife: Editora universitária da UFPE, 1995.

BADIA, Denis Domeneghetti. Imaginário e ação cultural: **As Contribuições de Gilbert Durand e da Escola de Grenoble**. Londrina: UEL, 1999.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonozação.** São Paulo. Companhia das letras – 1992.

BALANDIER, Georges. As Encruzilhadas do Imaginário. In: **O Dédalo**: Para Finalizar o Século XX. Rio de janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: Contribuições a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo. Ed. da universidade de são Paulo. 1971.

BATAILLE, Georges. **Teoria da Religião.**. São Paulo: Ática, 1993.

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado.** São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **O Que é Umbanda.** São Paulo: abril cultura/brasiliense, 1985.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda:** Uma Interpretação Sociológica**.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CARVALHO, José Jackson Carneiro. Contribuições de Cornelius Castoriadis à filosofia social contemporânea. In: **Revista da UNIPÊ**. V.2, N.1, João Pessoa: 1998.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRS, 1998.

DANDARA e **LIGIERIO**, Zeca. **Iniciação à Umbanda**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.

DURAND, Gilbert. Exploração do Imaginário. In: PITTA, Danielle Perin Rocha (org.). **O imaginário e a Simbologia da Passagem.** Recife: Massangana, 1984.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins fontes, 1996.

EVANS –PRITCHARD, E.E. Algumas Reminiscências e Reflexões Sobre o Trabalho de Campo. In: **Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande.** Rio de Janeiro, zahar editores, 1978.

FARELLI, Maria Helena. Pomba-gira **Cigana:** Magias de Amor, Sorte, Sonhos, Reza Forte, Comidas e Oferendas. Rio de Janeiro: Pallas, 2º ed. 2001.

FILHO, Wilson Trajano. **A troca Silenciosa e o Silêncio dos Conceitos.** In: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro. Vol. 35, n° 1, 1992, pp 87-116.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Graal, 14 ª ed. 2001.

LAGENEST, J.P. Barruel de. **Lenocínio e Prostituição no Brasil.** Rio de Janeiro: Agir. 1960.

___________. **Mulheres em Leilão:** Um Estudo da Prostituição no Brasil. Rio de janeiro: Vozes, 1993.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

MAGGIE, Ivonne.**Guerra de Orixá:** um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 3ª ed. 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper**. Argonautas do Pacífico Ocidental.** Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: abril cultural, 2 ed. 1978.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. *In*: **sociologia e antropologia**. São Paulo, EPU, 1974.

________. Ensaio sobre a dádiva: Foram e Razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: **sociologia e antropologia.** São Paulo, EPU, 1974.

MOTTA, Roberto. O Sexo e o Candomblé: Repressão e Simbolização. *In*: PITTA, Danielle Perin Rocha. Mello, Rita Maria Costa (orgs.). **Vertentes do Imaginário.** Recife: Editora universitária da UFPE, 1995.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branda do Feiticeiro Negro:** umbanda e sociedade brasileira**.** São Paulo: Brasiliense, 1999.

_______. **Ética, poder e política**: umbanda, um mito-ideologia. in: Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: Editora Campus LTDA, 11/3. 1984, pp 37-54.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Sócia.** São Paulo. Livraria Pioneira Editora, 1976.

PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia.** Rio de Janeiro. Relume – dumará, 1995.

PERLONGER, N. O michê é homossexual? Ou: A política da identidade. In: TRICA, I. (org.). Foulcault vivo. Campinas: Pontes, 1987.

PESAVENTO, Sandra Jataí. **Em Busca de uma Outra História:** Imaginando o Imaginário. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. vol. 15, n° 29, 1999, pp 9-27.

PORDEUS JR, Ismael. **Magia e Trabalho:** A Representação do Trabalho na Macumba. São Paulo: Terceira margem, 2000.

____________. **Umbanda: Ceará em Transe.** Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos Orais: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga de Moraes Von (org.). **Experimentos com Histórias de vidas: Itália-Brasil.** São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.

ROBERTS, Nickie**. As Prostitutas na História.** Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

SANTOS, Francisco Gleidson Vieira dos. **Mulheres De Posto:** Fim De Linha Na Atividade De Prostituição. In: ENCONTRO DE ANTROPOLOGOS DO NORTE E NORDESTE. VII. Recife. **Anais,** UFPE, 2001. Pág 50.

________. **Lugares e Práticas da Prostituição no Município de Sobral**. In: ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. III. Sobral. **Anais,** UEVA, 2001. Pág 139.

_________. **No Trilho das Travas: Entre o Arco Íris e as Trevas**. In: ENCONTRO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA. IV. Sobral. **Anais,** UEVA, 2002. Pág 50.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos.** Rio de Janeiro: editora FGV, 2002.t

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. **Complexo de Zé Carioca:** Notas sobre uma identidade malandra e mestiça. In: Lua Nova: revista de cultura e política, 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda Caminhos da Devoção Brasileira.** São Paulo: Ática, 1994.

_______. **O Antropólogo e Sua Magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-breasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

SOARES, Jô. **O Xangô de Beker Street.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SPERBER, Dan.. **O Simbolismo em Geral.** São Paulo: Cultrix, 1974.

TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da Religião**: Enfoques Teóricos. Petrópoles, RJ: vozes, 2003.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum: Identidades sexuais e poder no candomblé. in: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé Desvendando Identidades:** Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edusp 1987.

TURNER. Victor W. **O Processo Ritual:** Estrutura e Anti-Estrutura. Petrópolis **-** RJ Brasil, 1974.

VALLADO, Armando. **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

VALE, Alexandre Flemming. **No Escurinho do Cinema:** Cenas de Um Público Implícito**.** São Paulo: anablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.

VILANOVA, Sebastião; **Introdução à sociologia.** São Paulo: Atlas, 1985.